سعود المولى

الجماعات الإسلامية والعنف

موسوعة الجهاد والجهاديين



الدكتور سعود المولى

- أستاذ علم الإجتماع في الجامعة اللبنانية منذ العام 1985.
- أستاذ الدراسات الإسلامية المسيحية في جامعة القديس يوسف وجامعة البلمند وجامعة هايكازيان.
- أستاذ دراسات الإسلام والسلام والعدالة في جامعة ارلهام بانديانا (أميركا) 2005-2001.
- رئيس مركز الحوار والعدالة والديموقراطية.
- نائب رئيس مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار.
- رئيس مجلس أمناء مؤسسة أديان.
- نائب رئيس منتدى الفكر التقدمي.

من مؤلفاته:

- شكيب أرسلان أديباً وناقداً ومؤرخاً 1982.
- أفول الماركسية (بالاشتراك مع نظير جاهل) 1988.
- بنو معروف أهل العروبة والإسلام 1990.
- الإسلام وحقوق الإنسان: حول قضية سلمان رشدي (بالإنكليزية) 1990.
- الحوار الإسلامي المسيحي: ضرورة المغامرة 1996.
- الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب (بالاشتراك مع زهير الشاويش) 1998.
- خريف الأمم المتحدة: الإسلاميون والمجتمع الدولي 1999.
- من حسن البنا إلى حزب الوسط: الإسلاميون والإرهاب والطائفية 2000.
- العدل في العيش المشترك 2003.
- الشيعة اللبنانيون في تبلور وعيهم الوطني2008.
- أميركا: ديموقراطية الاستبداد2009.
- اليمن السعيد: صراع الدين والقبلية 2010.
- في الحوار والمواطنة والدولة المدنية 2012.
- الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة تاريخية-سوسيولوجية 2012.
- الشيعة اليوم: الحزب والطائفة أم الدولة والوطن؟ 2012.

من ترجماته:

- ميرسيا الياد: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين 2007.
- ميشال دوبوا: مدخل إلى علم اجتماع العلوم 2008.

الجماعات الإسلامية والعنف

بعد عشر سنوات حافلة ابتدأت مع أحداث 11 سبتمبر2001 ، وتواصلت مع احتلال أفغانستان (2001) ثم العراق (2003)، واندلاع أزمات خطيرة في العديد من البلدان العربية والإسلامية، وانتهت مؤخرًا بمقتل أسامة بن لادن في باكستان، ثم باندلاع ثورات الربيع العربي (2011-2012)، كان لا بد من العودة مجددًا إلى البدايات: إلى حسن البنّا أولاً وجماعة النظام الخاص، وإلى سيّد قطب ثانيًا، وإلى أبي الأعلى المودودي ثالثًا، وإلى حزب التحرير ومؤسسه تقي الدين النبهاني رابعًا. ولم يكن ذلك ليكفي، فكان لا بد من العودة إلى جذور التكفير والسلفية المتشددة في العقل الإسلامي من ابن تيمية إلى ابن عبدالوهاب، ومن حركة الإخوان السعودية الأولى إلى حركة إخوان جهيمان العتيبي الثانية، ومن الجمعيات السلفية الاجتماعية الإصلاحية إلى جماعات التكفير في السجون المصرية. وكان لا بد من التوقف عند فِرَق وشِيَع السلفيات المتعددة النابتة في السعودية والمتناثرة في طول البلاد الإسلامية وعرضها، التي أتت أُكلها على أرض الجهاد الأفغاني، فانساحت أفكارها في طول العالم وعرضه.


ISBN 978-9948-425-26-7





سعود المولى

الجماعات الإسلامية والعنف

موسوعة الجهاد والجهاديين

الكتـــاب: الجماعات الإسلامية والعنف
موسوعة الجهاد والجهاديين

المؤلــف: سعود المولى

الناشـــــر: مركز المسبار للدراسات والبحوث

التصنيف: حركات إسلامية-تاريخ سياسي معاصر

الطبعة الأولى: نوفمبر (تشرين الثاني) 2012.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-425-26-7

طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Pulishing



www.almesbar.net

ص.ب. 333577 دبي ،الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 4774 380 4 971 +
فاكس: 5477 380 4 971 +

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.


مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

استهلال

كان هذا الكتاب في الأصل محاولة صغيرة متواضعة للقراءة في فكر حسن البنا وفي ممارسة الإخوان المسلمين ومن بعدهم كل الحركة الإسلامية العربية وصولاً الى مراجعة وكشف حساب لقضية العنف والإرهاب عند هذه الحركة عموماً والمصرية منها تحديداً ... وكنت بدأت العمل على هذه الفكرة مطلع العام 1999 إستجابة لشرارة (مراجعات الجماعة الإسلامية في السجون المصرية)، كما لمحاولات تأسيس أحزاب وسطية ديموقراطية إسلامية جديدة في مصر (وهي محاولات كانت ما تزال تواجه بالرفض إلى يوم سقوط حكم الرئيس مبارك في ثورة يناير)...

واليوم ، وبعد أكثر من عشر سنوات حافلة ابتدأت مع أحداث 11 سبتمبر 2001، وتواصلت مع إحتلال أفغانستان (2001) ثم العراق (2003)، وإندلاع أزمات خطيرة في العديد من البلدان العربية والإسلامية، وانتهت بمقتل أسامة بن لادن على يد المخابرات الأمريكية، ثم باندلاع ثورات الربيع العربي ووصول العديد من الحركات الاسلامية الى السلطة، كان لا بد من العودة مجدداً إلى البدايات: إلى حسن البنا أولاً، وإلى سيد قطب (المجهولة بداياته والمظلومة نهاياته) ثانياً، وإلى المودودي الهندي الباكستاني ثالثاً، وإلى حزب التحرير ورئيسه الفلسطيني تقي الدين النبهاني رابعاً..ولم يكن ذلك ليكفي.. فكان لا بد من العودة الى جذور ونصوص السلفية الاسلامية بكل مدارسها: من ابن

تيمية إلى إبن عبد الوهاب، ومن حركة الإخوان السعودية الأولى إلى حركة إخوان جهيمان العتيبي الثانية ، ومن الجمعيات السلفية الإجتماعية الإصلاحية إلى جماعات التكفير في السجون المصرية.. وكان لا بد من التوقف عند فِرَق وشِيَع السلفيات المتعددة المتناثرة في طول البلاد الإسلامية وعرضها والتي أتت أكلها على أرض الجهاد الأفغاني فانساحت أفكارها في طول العالم وعرضه..وكان لا بد من التوقف عند التجربة المصرية وتفصيل الكلام عن المراجعات التي بدأتها الجماعة الإسلامية المصرية ثم إنضمت اليها جماعة الجهاد، ثم لحقت بهم معظم جماعات الجهاد في الجزيرة والمغرب والجزائر وليبيا.. فكان أن قمت بتحقيقات وقراءات ومراجعات كثيرة تناولتُ فيها فكر الشهيد سيد قطب، وأفكار المرحومين المودودي والنبهاني، كما أفكار غيرهما ممن صاروا من أعلام الجهادية المعاصرة .. وتوسعتُ في قراءة تأثير السلفية التقليدية والوهابية وغيرها من التيارات على الجماعات الجهادية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين والعقد الأول من هذا القرن..ثم قرأتُ بشيء من التفصيل التجربة العربية في أفغانستان مركزاً على أوجه السلفية وتياراتها لإكتشاف تلك الوصلة التي حدثت ما بين الجهادية المصرية والسلفية الجديدة (المزيج المتفجر أو كوكتيل مولوتوف) والتي إنتهت إلى ما نراه اليوم من منظمات وتيارات السلفية الجهادية والقاعدة أو الجهاد الأممي...ثم عرضتُ بتوسع لأحدث كتابات ومراجعات الجماعة والجهاد في مصر وهي التي فتحت بارقة نور في هذا الظلام..

ومنعاً لكل قيل وقال على هامش المتن، ولكل تأويل وإستنتاج في غير موضعه، أُسارع إلى التصريح بأنني لا أُخفي في كل ما كتبته وأكتبه إرتباطي الفكري النظري، كما السياسي العملي، بمدرسة النهضة والإصلاح والتجديد

الإسلامية ، من خلال رجالها الذين عرفتهم وأحببتهم وإنتميت إلى تيارهم.. وقد كان لي خلال العقود الأربعة الماضية (1970 - 2010) شرف وإمتياز مرافقة ومصاحبة ومدارسة أعلام كبار من قادة هذه المدرسة: الشيخ محمد الغزالي والشيخ حسين المنتظري والسيد موسى الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين والأستاذ كمال جنبلاط ؛ والدكاترة : أنور عبد الملك وعادل حسين وعبد الوهاب المسيري وفاضل رسول ومهدي بازركان وعلي شريعتي ومصطفى شمران وأحمد بن بللا ومحجوب عمر...(رحمهم الله جميعاً وجزاهم كل خير)... وقد سمحت لي تلك الرفقة الفكرية النضالية الرائعة بتطوير أفكاري وبتركيز مفاهيمي حول قضية العنف والإرهاب، وقضية المقاومة والتحرر، وحول مسألة المنهج الوسطي الإسلامي.. وإنني اليوم لأرى فكر هؤلاء العلماء المجاهدين يحيا ويتجدد ويتطور من خلال مسيرة الأصدقاء الأحياء الأحباء من طلائع النهضة العربية الإسلامية المعاصرة الأساتذة السادة: حسن الترابي وراشد الغنوشي وطارق البشري ومحمد داوود أوغلو ومحمد سليم العوا ومنير شفيق وعادل عبد المهدي وجلال أمين وعزمي بشارة وبرهان غليون وفاروق مردم بيه ووجيه كوثراني ورضوان السيد وعبد الكريم سروش ومحسن كديور وحسن الضيقة ونظير جاهل ورفعت الضيقة وهاني فحص ومحمد حسن الأمين وأنطوان مسرّة وسمير فرنجية وغسان سلامة وطارق متري ووليد نويهض وجورج ناصيف وميشال نوفل والياس خوري... وبرغم اختلافات رؤاهم السياسية وتلاوين مواقعهم الفكرية إلا أنهم أركان نهضتنا المعاصرة... أطال الله بعمرهم جميعاً وجعلهم منارة للرشد وللهدى بإذن الله ..

ومن الواجب الإعتراف بأنني مدين بالكثير للأخوة أبو العُلا ماضي،

وهبة رؤوف عزت، وسلوى سليم العوا، وسيف الدين عبد الفتاح، ونبيل عبدالفتاح، على دراساتهم المنهجية والتأريخية القيّمة التي إستفدتُ منها كثيراً. كما أنني مدين بالكثير أيضاً للأخوة أحمد عبد الهادي سويدان وهشام جعفر ومحمد مورو وممدوح الشيخ وهاني نسيرة وعلي عبد العال وحسام تمام وعبد المنعم منيب، الذين كانوا أول وأبرز من حاول تقديم معرفة موضوعية جادة عن الجهاد المصري والسلفية الجهادية بعيون شابة تبحث عن الخير والأمل للناس... وأتقدّم أيضاً من الأصدقاء الدكاترة سمير غطاس وسمير مرقس ونبيل مرقس وسامح فوزي وحنا جريس ورفيق حبيب وأندره زكي ومنير عياد وفيفيان فؤاد، بأصدق التحيات القلبية على جهودهم الحوارية الشفافة وكتاباتهم الراقية ومواقفهم الوطنية المدنية والعقلانية ، في الزمن الطائفي الصعب..

كما أتوجه بالشكر الجزيل الى الأخ تركي الدخيل والأخ منصور النقيدان على عنايتهما ودعمهما لهذا الكتاب والى كل العاملين في مركز المسبار ودار مدارك على تعبهم وصبرهم... مع واجب الاشارة الى أنني أتحمل وحدي مسؤولية كل خطأ أو نقص أو موقف ورد في هذا الكتاب..

ولا يخفي الكاتب أنه مدين للكثير من الأصدقاء الشهداء ، فرسان المقاومة الوطنية والإسلامية ، الذين كانوا عبر مسيرة نصف قرن ، نور القلب والروح، ومشاعل الأمل والعطاء..أولئك الرجال والنساء الذين (صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فمنهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، وما بدلوا تبديلا).. أذكر منهم دون ترتيب ودون حصر: رضا حداد وجواد أبو الشعر وسعد جرادات وخليل الوزير وسعد صايل وصلاح خلف وكمال عدوان وأحمد القرى وجمال القرى وجمال الحسامي ومازن فروخ ودلال المغربي ونِعَم فارس

وحمزة الحسيني وأحمد منيمنة وعلي فليطي ومنير قانصو ورياض شبارو ومحمد شبارو وطوني النمس ونقولا عبود ولولا عبود وحمّاد حيدر ونزيه دياب ومحمود قواص وعادل وطفى وجورج شفيق عسل وعصمت مراد وخليل عكاوي ومصطفى كردية وشوقي الظنط ومصطفى طبش فحيلي وفواد الرشيد وسعد أرزوني وحسان شرارة وقاسم بزي وفؤاد دباجة ومحمد سعد وخليل جرادي وزهير شحادة وبشار فاعور وأبو وجيه العنداري وزهير العنداري ووجدي العنداري ونذير أوبري والمرابط خالد الشرقاوي وماري روز بولس وكمال أبو سعيد ونسيم أبو سعيد ومحمود الحسنية وسمير الشيخ ومحمد الشحيمي وهلال رسلان وصافي شعيتاني وبديع كزما ومازن مختار وعبد الناصر عيسى وعبد الحكيم عيسى وعلي رزق وأنطوان عبد النور ومحمد لازم مطر ونبيل هوشر وعدنان حلواني وعبد الرحمن لاوند ومجاهد الضامن وحسين الحسيني وراشد حمية وأحمد عواد ومصطفى سليمان ومحمد قبلان وأبو بهيج غسان فتح الله وعبدالله البقاعي وجعفر السلحوت وحسن بدر الدين ومحمود الهمشري وعز الدين قلق ونعيم خَضِر وأبو عمر حنا ميخائيل ومروان كيالي وعلي أبو طوق ومحمد حسن ابحيص وباسم سلطان التميمي وطارق عبد الله وعاطف بدوان(عمار) وجهاد العمارين، والحاج حسن (عبد الاله محمد دراغمة) ونعيم (عبد الحميد وشاح) وأبو الوفا (جودت المصري) وأبو الراتب وأبو يعقوب (يوسف اسماعيل)، وبلال الأوسط (محمود الشريف طاهر) وأيمن البرقاوي وبسام تكروري ومحمود الرمحي وسامر صدقي طبنجه ومحمد علي أبو عاصي وعوض صالح ضرار وعدنان ابراهيم ومحمد أمين حسين، وأحمد منتصر ومحمد فتوني وكمال النعلاوي وحاتم الجيوسي ونادر اسماعيل سماره ومحمد سمور وصالح محمد حسن وراسم (يعقوب سمور) وعبد الله صيام ووائل زعيتر وخالد بشارة وفتحي الشقاقي وراغب حرب ونبيل مكارم وعلي

شعيب وابراهيم حطيط وسمير قصير وجورج حاوي ونصير الأسعد.....

إليهم جميعاً أسمى آيات الحب والوفاء ...

ولا تكفي صفحات هذا الكتاب للتعبير عن مبلغ حبي وتقديري لعائلتي ، لوالدّي المعطائين المرحومين : نعمه علي المولى وخيريه عثمان أرناؤوط ؛ لم أقل لهما أف ولم أنهرهما مرة في حياتي، إنما لم يكف العمر كله لإيفائهما بعض حقهما علّي؛ منهما تعلّمت الإستقامة على الحق والعدل ؛ وإليهما ، وإلى شقيقي الحنون الحاج عاطف وعائلته ، وشقيقاتي: المجاهدتين الصابرتين رنده ورويده ، والسيدتين الفاضلتين ماجدة ونهى وعائلتيهما ، وإلى زوجتي هيام حلاوي وأولادي رضا ولمى وجواد ، يرجع الفضل ، دائماً بعد الله عز وجل، في إجتيازي الصعاب، وهم كانوا دائماً ملجأي وذخري لطلب الحب والأمان مع العزم والقوة ؛ فلهم كل ما في القلب والوجدان ، مع طلب المعذرة والغفران لتقصيري بواجبي تجاههم طوال تلك الأعوام.. حملنا هموماً لا تقوى عليها الجبال حتى نسينا الأهل والأولاد..

وختاماً فإنني أهدي هذا الكتاب إلى روح شقيقتي المجاهدة الشهيدة الدكتورة هيام ، إستذكاراً لعهد قطعناه معاً منذ أكثر من أربعين عاماً (يوم أقسمتُ قسم الإنتساب إلى حركة القوميين العرب في تشرين الثاني/نوفمبر 1967 في كلية التربية بالجامعة اللبنانية حيث كانت تَدرس هيام وكنت أنا في الأول ثانوي) ، عهد الوحدة العربية، والتحرر من الإستعمار والصهيونية، والثأر لفلسطين الأبية؛ وهو العهد الذي جددناه معاً وعبر مسيرة منظمة الإشتراكيين اللبنانيين- لبنان الإشتراكي 1968 - 1972، ثم الجبهة الوطنية الطالبية وحركة فتح والكتيبة الطلابية .وكفاح المقاومة في فلسطين ولبنان طوال سنوات السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، ثم بالعمل الدؤوب في

مسيرتنا الإسلامية العادلة، مع الإمامين السيد موسى الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين، بالمقاومة المدنية الشاملة، من أجل النهضة الحضارية الشاملة...

العهد أن نكون دوماً في صف المظلومين والمضطَهدين والمستضعَفين والكادحين في هذا العالم:

مع الحق كيفما دار، ومع العدل أينما كان...

مقدمة

انقضى القرن الميلادي العشرون بكل ما فيه من آلام وآمال. وهو كان ابتدأ بالنسبة إلينا نحن العرب والمسلمين على وقع هزيمة مدوية للحركة التجديدية النهضوية. توفي السيّد جمال الدين الأفغاني (موقظ الشرق وباعث نهضته) في حضانة السلطان عبدالحميد(10 مارس/آذار 1897) قبل أشهر قليلة من انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بال بسويسرا (29 أغسطس/آب 1897)، وبعيداً عن صديقه وزميله في الكفاح الشيخ الإمام محمد عبده الذي كان قد انقطع عنه واختلف معه حتى إنه لم يكتب فيه أي رثاء، بل اكتفى بالحزن عليه قائلاً: (والدي أعطاني حياة يشاركني فيها علي ومحروس (أخواه)، والسيّد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين. ما رثيته بالشعر لأني لست بشاعر، ما رثيته بالنثر لأني لست بناثر، رثيته بالوجدان والشعور، لأني إنسان أشعر وأفكّر). [1]

ثم كان الانقلاب الطوراني التركي23 يوليو/ تموز 1908، فالانقلاب الاستبدادي الإيراني على المشروطة (1905 - 1911)، فالثورة العربية الهاشمية ضد تركيا 10 يونيو/حزيران 1916 لتدخل خيول الإنكليز بيت المقدس 11 ديسمبر/كانون الأول1917 على وقع أنغام إتفاقية سايكس- بيكو

(1) كما كتب صلاح عيسى اليساري في تقديمه لكتاب ريتشارد ميتشل عن الإخوان المسلمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977، ص 22.

9 مارس/آذار 1916 ووعد بلفور المشؤوم 2 نوفمبر/تشرين الثاني 1917. تلا ذلك إلغاء مصطفى كمال أتاتورك لمنصب الخلافة 3 مارس/آذار 1924 بعد حملته (العلمانية) على كل ما يمتّ إلى العرب والإسلام بصلة، من لغة وروابط ثقافية، ومن قرآن وتكبير وآذان، ومن ملبس وعادات وتقاليد. وما أن انتصف القرن حتى كان قرار تقسيم فلسطين 29 ديسمبر/ كانون الأول 1947 ث م إعلان دولة إسرائيل 15 أيار/ مايو 1948، واغتيال الإمام الشيخ حسن البنّا 12 فبراير/ شباط 1949 عند اكتمال الاستعدادات لتوقيع إتفاقيات الهدنة في مصر مع الكيان الصهيوني الوليد. ثم كان انقلاب حسني الزعيم في سوريا 30 مارس/ آذار 1949 وتلاه إعدام أنطون سعادة في 8 يوليو/ تموز 1949، عشية توقيع إتفاقيات الهدنة اللبنانية السورية مع إسرائيل. وكان قد جرى إعدام يوسف سلمان (فهد) ورفاقه: زكي محمد بسيم (حازم) ومحمد حسين الشبيبي (صارم) ويهودا إفرايم صديق (ماجد) من قادة الحزب الشيوعي في العراق في 14 فبراير/ شباط 1949. وسعادة هو أحد أبرز معارضي ومقاومي الكيان الغاصب لفلسطين في بلاد الشام، بعد حسن البنّا في مصر. كما أن الحزب الشيوعي العراقي كان أكبر وأقوى حزب يساري عربي معارض للإنكليز يومذاك. وهو أيضاً المؤسس لعصبة يهودية لمكافحة الصهيونية، كانت إلى جانب العصبة اليهودية المصرية في طليعة القوى المناهضة للصهيونية.

حسن البنّا رجل القرن العشرين

وها نحن، وقد ودّعنا القرن العشرين ودخلنا قرناً جديداً، حمل ويحمل ما هو أعظم وأخطر، وما نزال نردد نفس صرخة الأفغاني: «اتحدوا اتحدوا في جامعة إسلامية واحدة وعروة وثقى لا تنفصم»، ونفس سؤال رسالة الأمير شكيب أرسلان: (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟). وها أننا نختزل

قرناً بأكمله من مسيرة الأمة والشعوب والحركات، بعنوان واحد وحيد يختصر كل العناوين: فلسطين، وباسم واحد وحيد يختزن كل الأسماء، ويحتضن كل السياقات: حسن البنّا.

نعم! ذلك أن حسن البنّا هو، بعد فلسطين، وباختصار، ودون مبالغة أو اختزال، رمز هذا المسار، ورجل القرن العشرين، بالنسبة للعرب وللمسلمين. وإن أي تقويم للحركة الإسلامية العربية المعاصرة، لتاريخها ولحاضرها، لأوضاعها ولمصائرها، كما للحركة الوطنية والقومية واليسارية، ولكل الحراك السياسي العربي في القرن العشرين، لا بد له من أن يتوقف عند حسن البنّا، وأن يبدأ به، وأن يعود إليه.

لقد جمع حسن البنّا في فكره وممارسته، كما في شخصيته وحركته، خلاصة عمر هذه الأمة في المرحلة المتأرجحة الانتقالية ما بين السقوط والانهيار من جهة، والصعود والنضال من جهة أخرى. وجسّد حسن البنّا وبلوَر سياسة الأفغاني الثورية، وفقه محمد عبده التجديدي، وسلفية رشيد رضا ومحب الدين الخطيب الإصلاحية، وصوفية الحركات الجهادية الأفريقية والمغاربية، وجماهيرية مصطفى كامل وعبدالله النديم الوطنية، وأممية شكيب أرسلان وعبدالعزيز جاويش الواقعية. وإن اسم حسن البنّا ليقترن بالضرورة بالعنوان الأكبر فلسطين. فهو يمتد ويتواصل عبر الشيخ عز الدين القسّام والحاج المفتي محمد أمين الحسيني وعبدالقادر الحسيني، وعبر قوافل المجاهدين من الإخوان في فلسطين وصولاً إلى حركتي الجهاد وحماس . وحتى الثورة الإسلامية في إيران، وهي المنتمية إلى سياق فارسي-إسلامي-شيعي مختلف عن السياق العثماني-العربي- السني، فإنها هي الأخرى تدين لحسن البنّا بالكثير، الظاهر في أعلامها (روح الله الخميني ومرتضى مطهري

وعلي شريعتي وحسين منتظري ومحمد بهشتي ومصطفى شمران وهاشمي رفسنجاني وعلي خامنئي ومهدي كروبي ومحمد خاتمي ومير حسين موسوي وبهزاد نبوي)، كما المخفي في فكرها وحركتها مما استبطنته مبادراتها وعلاقاتها مع العرب والمسلمين في بدايات عهدها.

لم يكن حسن البنّا مؤسساً لجماعة الإخوان المسلمين فقط، ولكنه كان رجل هذا القرن بامتياز، ورجل الموعد مع قدَر هذه الأمة بامتياز أيضاً. لم يكن أذكى الشخصيات السياسية في العالم العربي فحسب[2]، أو صاحب القدرة الفذة على رسم التحالفات السياسية وحماية الجماعة من التعرض لصدمات عاتية في مراحل بنائها الأولى[3]، ولم يكن فقط (الداعية الجماهيري الموهوب صاحب حديث يومي الثلاثاء والخميس من كل أسبوع في المقر العام للجماعة، وسندباد عصره في كثرة تجواله في مختلف محافظات وأقاليم مصر، ولم يكن فقط المنظّم الملهم الذي أسس في سنوات قليلة وبإمكانيات مادية ضئيلة أكبر حركة سياسية في العالم الإسلامي. ولم يكن فقط الكادح المجاهد الذي أستمر في عمله بالتدريس مدرساً عادياً في مدارس عادية معظم حياته[4]؛ وإنما كان حسن البنّا فوق ذلك كله وبعده صاحب الإنجاز التاريخي الحضاري في استخلاص التطور الطبيعي لجميع الدعوات الإسلامية الإصلاحية السابقة، وفي الاستفادة من التغيرات السياسية الحادثة في عصره، لتجسيّد ذلك كله في وعاء تنظيمي، جامع لرد الفعل الحضاري الإسلامي، ومصوّب لاتجاه الفعل التأسيسي، ومحرِّك للتيار الجماهيري في إطار النشاط السياسي الحديث

---

(2) كما كتب صلاح عيسى اليساري في تقديمه لكتاب ريتشارد ميتشل عن الإخوان المسلمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977، ص 22.

(3) طلعت رميح: الوسط والإخوان، مركز يافا للدراسات، القاهرة، 1997، ص 123.

(4) كما قال عنه شقيقه جمال في كتبه.

لمرحلة ما بعد الثورة البلشفية 1917، وثورة 1919 المصرية.

وأنت اليوم لا تستطيع إلا أن ترى صورة حسن البنّا في الشبان الجدد قيادات وكوادر حركة حماس وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، والأعضاء المؤسسين لتيارات الوسط والإصلاح والتجديد في مصر، وحركة النهضة في تونس، والجبهة الإسلامية القومية في السودان، وحزب العدالة والتنمية في تركيا، وأحزاب: العدالة والتنمية، والبديل الحضاري، والأمة، والعدل والإحسان، في المغرب؛ كما في قواعد وكوادر العمل الإسلامي الإصلاحي السلمي الناهض في كل البلاد الإسلامية. والحق أن مصر حسن البنّا هي التي شهدت في الحقبة الأخيرة جهوداً فكرية متميزة لعدد من الرموز الإسلامية، كل في مجال اجتهاده، بما شكّل تكاملاً لإطار فكري تنظيري جديد لتيار الوسطية الإصلاحية التقدمية التجديدية الإسلامية. وأهم مقوّمات الرؤية الفكرية المجددة تتمثل في فكرة المرجعية الحضارية للإسلام، التي تجمع بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد، أو باعتبارها عند المسلمين مرجعية دينهم الذي به يحيون وعليه يموتون ويبعثون، وهي بالنسبة إلى غير المسلمين مرجعية الحضارة التي تميزت بها بلادهم وفي ظلالها أبدع مفكروهم وعلماؤهم وفنانوهم. وبلغتها نطق وعّاظهم وقديسوهم. وهم فيها صنّاع أصلاء، وفي ظلال غيرها من الحضارات أتباع دخلاء.

وبناء على هذا المفهوم طوّر الإسلاميون الوسطيون موقفهم من حقوق المواطن ومن الوحدة الوطنية وهو موقف متميز ينفي فكرة جماعة الأقلية -الذمية- التي ترعاها جماعة الأكثرية- المسلمة، وأحلوا محلها فكرة (المشاركة الكاملة في الوطن بين المسلمين والمسيحيين)[5].

---

(5) راجع مذكرة الطعن التي تقدم بها الدكتور العوا ضد قرار لجنة الأحزاب بالاعتراض على قيام حزب الوسط. وراجع كتابات

ولم تقدم فكرة الانتماء الحضاري المتميّز التي طرحها المجددون حلاً للإشكالية التاريخية بين الإسلام والعروبة، وللعلاقة بين المسلمين والمسيحيين، فقط، بل هي حددت ضرورة صياغة فقه إسلامي جديد يتعاطى أولاً مع قضية المواطنة التي كان الطرح الإسلامي فيها ولمدة طويلة عاجزاً عن اجتياز صورتها التاريخية السابقة، وظل متمسكاً بشأنها عند فقه قديم. كما أن هذا الطرح التجديدي كان (يُقدم زاداً للذاتية العربية الإسلامية في مواجهة مكوّنات الحضارة الغربية. ويؤكد رسوخ هذا المعنى أن تعبير الأمة ليس مساوياً لتعبير الشعب بل يزيد عليه. فالأمة هي الجماعة العامة المُشكّلة من جماعات فرعية، وهي جماعة تسير على طريق ونهج واحد. والمقصود بهذا أن الأمة كيان فاعل ومنظم وله مؤسساته وأدواره وأن الأمة توكل بعض سلطاتها إلى جهاز الدولة والحكومة، ويعني ذلك أن الأمة فاعلة ولها دورها بمعزل عن الدولة، وأن الدولة وكيل لها في بعض الأمور، وفي هذا ترجمة لمرجعية الحضارة العربية الإسلامية التي عمادها الأمة لا الدولة، مقارنة بالحضارة الغربية التي عمادها الدولة، بل إن هويتها تنتج من الدولة) ... [6]

إننا بعد أكثر من ستين عاماً على استشهاد حسن البنّا وأنطون سعادة وفهد وحازم وصارم، ما زلنا نطرح نفس الأسئلة حول كيفية الاستجابة للتحدي، وحول مقوّمات بناء الذات، حول العلاقة بين الإسلام والعروبة، حول الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين، حول التقريب بين مذاهب المسلمين، حول الإسلام السياسي، حول المرحلية في العمل، حول المثقف والسلطة، حول

الدكتور محمد سليم العوا وفهمي هويدي وراشد الغنوشي وطارق البشري في هذا المجال- وكتابنا: الحوار الإسلامي المسيحي- ضرورة المغامرة، دار المنهل اللبناني، بيروت 1996، فصل الحركة الإسلامية العربية وقضايا الحوار والعيش المشترك. وكذلك كتابنا: العدل في العيش المشترك، منشورات جامعة القديس يوسف، بيروت 2001. هذا ناهيك عن مؤلفات المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

(6) د. رفيق حبيب: جريدة الشعب، 1996/5/31 مقالة: ملاحظات تفصيلية على قرار لجنة الأحزاب.

أولويات النضال (الاحتلال الخارجي أم الطغيان الداخلي؟)، وحول أشكال النضال(الإصلاح والإرشاد والنصح والتعليم أم الثورة والانقلاب، الحزب والنخبة الطليعية والعنف المسلح أم الحركة الشعبية الديموقراطية المدنية؟. أم شيء آخر مرّكب من كل هذا؟).

وبنفس قدر أهمية حسن البنّا كان الشهيد الأستاذ سيّد قطب(أُعدم في 29 أغسطس/آب 1966) والمرحوم العلامة أبو الأعلى المودودي(توفي 22 /9 /1979)، المرجع الأساس لجماعات العنف المسلح الإسلامية، تلك التي خرجت من رحم الحركة الأم(الإخوان المسلمون)، وتلك التي قامت على ضفافها وتلقحت معها بوشائج القربى من خلال جمعيات شرعية وسلفية كانت نشأت في مصر مطلع القرن العشرين. وبعض تيارات العنف، أو السلفية الجهادية المعاصرة، تغذى وتبلور في أحشاء السلفية التقليدية الممتدة من الشيخ ابن تيمية وابن قيم الجوزية إلى محمد بن عبدالوهاب والسلفية النجدية المتواصلة عبر تجربة إخوان نجد القدامى ثم الجدد (مع جهيمان العتيبي ورفاقه وصولاً إلى بن لادن). وقد كان للعامل الفلسطيني منذ البداية (مع حزب التحرير أولاً ثم مع تجربة الثورة الفلسطينية بعد حرب يونيو/ حزيران 1967 ثانياً، وتجربة الحرب الأهلية اللبنانية ثالثاً) دور الصاعق المفجّر لكل مكنونات العنف المخزونة في الأرض الإسلامية. وهذه صفحة مجهولة غير مكتوبة بعد رغم وضوح علاماتها مع عبدالله عزام وصالح سرية وسالم رحال وغيرهم.

لقد انطلق العنف الإسلامي المسلح بعنوان الجهاد عموماً، وباسم سيّد قطب وأبو الأعلى المودودي تحديداً، وعلى نية فلسطين أصلاً، إلا أنه كان وظل دائماً وأبداً يلتحف عباءة حسن البنّا ونظامه الخاص، ويتغطى برداء السلفية

بكل أشكالها، ويستعيد تراث حزب التحرير التنظيمي والانقلابي، وصولاً إلى تأصيل نظريات الجهاد الابتدائي والولاء والبراء ورفض الطاغوت.

وإلى جانب تيارات القوة السرية المسلحة (النظام الخاص) والجهاد الشرعي (أبو الأعلى المودودي) والمفاصلة عن الجاهلية، وبناء الطليعة المقاتلة (سيّد قطب)، ومبدأ الكتلة الحزبية، والدعوة المرحلية، ونقطة الارتكاز، والانقلاب، وإعادة الخلافة (النبهاني وحزب التحرير) ، وإلى جانب فقه الفسطاطين(بن لادن) والدارين (دار الإسلام ودار الحرب)، والحزبين (حزب الله وحزب الشيطان)، ودعوات إحياء الخلافة، وصولاً إلى العنف المنفلت من كل عقال(أمراء الجماعات التكفيرية والسلفية القتالية الجديدة التي نشطت في الجزائر والعراق والمغرب وليبيا والجزيرة واليمن وبلاد الشام)، نهضت قوى الخير والسلام والعدالة والحرية والكرامة والديموقراطية في البلاد الإسلامية، تحاول رسم طريق آخر للصعود والنهوض. فامتزجت التيارات وتلاقحت الأفكار، حتى ضاعت المعالم على الطريق. إلا أن مسائل الشورى والوسطية والاعتدال والحوار والتسامح والمواطنة والحقوق وتجربة الدولة النبوية والخلافة الراشدة وصحيفة المدينة، ظلت تلح لجوجة من داخل فكر الصحوة الإسلامية المنبعث مع مطلع القرن الرابع عشر للهجرة، والمتواصل مع فكر النهضة وأعلامه، حتى كانت المراجعات المباركة.

إذن، سيحاول هذا الكتاب أن يقرأ المرجعيات الفكرية والسياسية والتنظيمية للحركات الجهادية المسلحة وللحركات السلفية الجهادية المعاصرة (وأبرزها القاعدة)، منطلقاً من اعتبار نظري مفاده أن المرجعية الفكرية هي القاعدة الجامعة الفعلية والفاعلة بين شتات التنظيمات والجبهات. كما سيحاول هذا الكتاب أن يرى التعرجات والمنعطفات والتراجعات والاختلافات

والخلافات ناهيك عن الأشكال التنظيمية والبنى الأيديولوجية والسياقات الاجتماعية والسياسية والروافد الفكرية والفقهية، التي وحدها يمكن أن تُفسِّر لنا ما غمض أو أُسيء فهمه. وقد لخصتُ في هذا الكتاب أيضاً عدداً من النصوص المهمة والمجهولة، رأيت من الضروري نشرها لتدعيم التحليل والقراءة التي أحاول تقديمها ولمعرفتي بأن معظم النصوص/الوثائق التي عرضت هنا بشيء من التوسّع لا يتوفر للمواطن العادي، كما أنها ستضيع إن لم تكن قد ضاعت في زحمة الأحداث والتطورات. والخلاصة النظرية والفقهية لهذا الكتاب، تؤكد على حرمة العنف السياسي المسلح بكل أشكاله ولا يستثنى منه سوى ما أجمعت عليه جميع شعوب الأرض ومواثيق العلاقات الدولية من وجوب التصدي للعدوان والاحتلال ومن شرعية المقاومة التحريرية. فكل جهاد مسموح أو شرعي في الإسلام هو جهاد دفاعي بحت، ولا شرعية لما يُعرف بالجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة أو غير ذلك.

ولا يكفي الحركات الإسلامية أن تطيل الحديث عن المشروعية الفقهية الدينية للجهاد وعن تاريخ الإسلام والمسلمين في الجهاد؛ فهذا كلام حق (مشروعية جهاد المقاومة) يراد به تبرير باطل (هو العنف الإرهابي الأعمى والعشوائي). وينبغي هنا أيضاً دراسة الجدوى السياسية، من حيث عدم استفادة الحركة الإسلامية العالمية في أي مكان في العالم وفي أي مجال من مجالات الحياة السياسية والثقافية والوطنية من استخدامها لأسلوب العنف المسلح. وتفتح هذه الدراسة الباب واسعاً أمام نوع من الأبحاث غير معروف في الفقه السياسي، يتناول عدداً من الموضوعات مثل الحرب العادلة والحرب غير العادلة، العنف واللاعنف، السلم وقضاياه، الحرب وأمورها وضوابطها، الجهاد وأبوابه في العصر الحديث، الإرهاب والمقاومة، المشروعية الفقهية

والجدوى السياسية، إلخ. وهذه قضايا صار من الضروري بل الواجب طرحها برؤية إسلامية معاصرة مستندة إلى الفقه التقليدي نعم، ولكن معتمدة أيضاً على العلوم الإنسانية المعاصرة، وعلى أولويات فقه الحياة والعيش المشترك والسلم الأهلي وإعمار الدنيا.

وبعد

فإن هذا الكتاب توثيقي تحليلي هو أشبه بالسيرة الذاتية الفكرية والعملية لتيار العنف المسلح داخل الحركة الإسلامية العربية منذ مطلع القرن العشرين.وهو مراجعة فكرية شخصية أيضاً لباحث ومناضل عاش هذه الأفكار واختبرها على أرض الواقع وكان في صميم الحراك الثوري الوطني والاسلامي طوال حقبة طويلة من عمره... فهو كتاب أشبه بالموسوعة الحركية، ولكنه أيضاً يسترجع أفضل ما في تراث هذه الحركة وتضحياتها ورموزها، ويُسلّط الضوء على ما هو خير وجمال وحق وعدل في بلادنا وتنظيماتنا....

عسى أن يكون فيه فائدة للأجيال القادمة.

(فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض)

من حسن البنّا والنظام الخاص
إلى تنظيم الضباط الأحرار

الحركة الإسلامية العربية: الولادة المصرية

في العام 1918 أُسدل الستار على «الامبراطورية العثمانية» التي انهارت تحت وطأة ضربات الامبرياليات الغربية إثر الحرب العالمية الاولى (1914 - 1918). وفي الفترة ما بين الحربين الكونيتين (1939-1918) عرفت البلاد العربية عشرات الثورات وحركات التمرد والممانعة الشعبية التي قُمعت بالحديد والنار وأسست لتجذر حالة العداء للغرب في الأوساط الشعبية ولدى النخب المسلمة. وإلى جانب حركات المقاومة المسلحة، والتمرد السياسي الجماهيري، شهدت البلاد العربية أيضاً حركة فكرية – سياسية ناهضة حملت راية الصراع «ضد التغريب» و«التبشير»، وهي مهّدت بشعاراتها ونضالاتها لظهور حركة الإحياء الإسلامي ممثلة بالإخوان المسلمين. وكانت مصر هي الأرض الخصبة لتلك الحركة.

مصر بين تيارين

ظهرت بدايات الصراع بين التيارين الكبيرين خلال المرحلة العثمانية وبالأخص خلال فترة عمل المجدد محمد عبده بعد عودته من المنفى وتعاونه

مع اللورد كرومر[7] ذلك أن «محمد عبده قد استعاد وطوّر فكر الأفغاني بعد نزع طابعه الثوري عنه. وقد استمر عمل عبده التجديدي حتى وفاته عام 1905 حيث كان قد أصبح داعية (أو رسولاً) للتطور البطيء والمتدرج للإسلام ولتوافقه مع العالم المعاصر. ويمكن القول بإيجاز إن عمل محمد عبده قد مهّد وهيّأ الأذهان، وإن بصورة لا واعية، لتقبُّل فهم جديد للدولة والدين يختلف عن فهم القرن السابق»[8]. ولعل هذا ما يفسّر كيف أن كل أطراف الصراع اللاحق (العلماني – الديني) إدّعوا الانتساب إلى مدرسة محمد عبده. فمن جهة ظهرت المدرسة السلفية التقليدية على يد محمد رشيد رضا ومجلة المنار وعلى قاعدة تعاليم «الأستاذ الإمام». ومن جهة مقابلة تطورت مدرسة الحداثة والعصرنة مدّعية الاستناد إلى تنوّر محمد عبده لتبرير طروحاتها، وخصوصاً من طرف طه حسين وعلي عبدالرازق وأحمد لطفي السيّد.

وما كان جديداً وحاسماً في ملامح تلك المرحلة هو كونها تختلف اختلافاً كبيراً عن مرحلة محمد عبده. ذلك أن تغيّرات عنيفة كانت قد حدثت منذ مطلع القرن العشرين. ففي زمن الأفغاني وعبده استقر نوع من التعايش أو التساكن بين نمطين، ومجتمعين، وسلطتين: نمط الخلافة والإسلام والتقليد من جهة، ونمط أوروبا والغرب والعصرنة من جهة ثانية[9]. أما بعد سقوط الدولة العثمانية واحتلال وتجزئة البلاد العربية، فلم يعد الغرب يقبل بالتساكن أو التعاون (الذي

(7) انظر دراستنا حول التفكير الإصلاحي والتفكير الثوري بين الأفغاني ومحمد عبده، ورقة بحثية قدمت إلى ندوة المعهد الإسلامي، لندن، أغسطس/آب 1984. وقارن أيضاً: غازي التوبة «الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم»، دار القلم، بيروت والكويت، 1977.

(8) مارسيل كولومب: تطوّر مصر، بالفرنسية، باريس –1950 ص 121-122.

(9) أول من شخّص أزمة المجتمعات العربية باعتبارها أزمة «مجتمعين يعيشان تحت سقف واحد» هو المفكر الفلسطيني الماركسي- الماوي منير شفيق، وذلك في مقالاته الأولى التي أعلنت إسلامه والتي صدرت لاحقاً في كتاب «الإسلام في معركة الحضارة»، دار الإيمان، بيروت، الطبعة الأولى، 1979. وقد أعيد طبعه لاحقاً عشرات الطبعات في لبنان وتونس وفلسطين والمغرب ومصر كما ترجم إلى عدة لغات.

طرحه محمد عبده)، وإنما بالاستسلام الكامل والتخلي عن الهوية والتاريخ والثقافة. ومن هنا نفهم سبب تطور الوطنية المصرية على قاعدة الإسلام، بخلاف القومية العربية التي تطورت في بلاد الشام على قاعدة رد الفعل ضد الاستبداد الحميدي، ثم بعد 1908 ضد الدكتاتورية القومية الطورانية والتتريك الذي مارسته جماعة تركيا الفتاة العلمانية.

وقد تمظهرت الوطنية المصرية الإسلامية في المشاركة الشعبية إبان الحرب الليبية (1911) ثم حرب البلقان (1912) وفي دعم العثمانيين في تلك المحطات. كما شهدت المرحلة ما بين عامي 1911 و 1922 تطوّر التيار الشعبي المصري المؤيد لتركيا (حتى الكمالية في حربها التحريرية). ذلك أن مصر التي كانت أصبحت محمية بريطانية منذ 18 ديسمبر/ كانون الأول 1914، ظلت تخفق بالأمل لحصول انتصار عثماني ضد الغربيين. وكانت هزيمة 1918 بالنسبة لمسلمي مصر هزيمة لهم وللإسلام ونقطة البداية للحملة التغريبية لسنوات 1929-1922.

وقد تابع المصريون بقلق وخوف التطورات الداخلية في تركيا بدءاً من الدستور الجديد لعام 1922 الذي يفصل الدولة عن الخلافة، ومروراً بإعلان إلغاء الخلافة (3 مارس/ آذار 1924)، وانتهاءً بإلغاء اعتبار الإسلام دين الدولة في تركيا (10 أبريل/ نيسان 1928).

كانت الصدمة كبيرة على المصريين وهم يرون أعمال أتاتورك في فرض القبعة وتغيير الأبجدية إلى اللاتينية، وفي إلغاء العربية والآذان. وهكذا نشأت القاعدة الشعبية للمجابهة المقبلة بين الإسلام والعلمانية. «وقد أدت جملة من التطورات والأحداث بدءاً من عام 1922 إلى أن تتقدم مصر لتتبوأ

موقعها في قيادة الدفاع عن المسلمين الخاضعين للامبريالية الغربية. وهي لم تتردد في استلام هذا الدور الذي يعود إليها بالفعل خصوصاً بعد قطيعة تركيا مع الإسلام»[10]. وهكذا التف المصريون حول ثورة الريف في المغرب (1920 - 1926) والثورة السورية الكبرى (1925) حيث تظاهروا وقاموا بجمع التبرعات واستقبلوا قادة الثورتين في القاهرة والإسكندرية. وفي مصر انطلقت أولى حملات الدعم لفلسطين، وهي تطورت واتسعت بعد حادثة حائط البُراق (1929) والتف المصريون حول قيادة المفتي محمد أمين الحسيني في فلسطين وحول المطالب السورية والفلسطينية والمراكشية. وعكست الصحف المصرية هذا الجو الإسلامي الذي بدأ يغلي منذ عام 1922، ووصل ذروته مع لظهير البربري في المغرب [11] .

وتؤرخ المنار ومن ثم الفتح[12] لمحب الدين الخطيب (1969-1886)،

(10) كولومب،مرجع سبق ذكره، ص 123.

(11) اسمه الأصلي «الظهير المنظم لسير العدالة في المناطق ذات الأعراف البربرية والتي لا توجد بها محاكم شرعية»، هو قانون أصدره الاحتلال الفرنسي للمغرب ووقعه الملك محمد الخامس في 17 ذي الحجة 1340 هـ (16 مايو/ أيار 1930). وقد عارض الوطنيون المغاربة حينذاك هذا الظهير ونعتوه بـ«الظهير البربري»، وقاموا بقراءة اللطيف في المساجد ضد ما يرونه «تفرقة» بينهم وبين الأمازيغ، واعتبروا أن هذا الظهير جاء ليحول الأمازيغ إلى المسيحية؛ كما اعتبروا هذا الظهير خطوة استعمارية للفصل بين العرب والأمازيغ في المغرب، وذلك لمواجهة المقاومة المتنامية.

(12) صدر العدد الأول من مجلة المنار في 22 من شوال 1315هـ، 15 من مارس/ آذار 1898م، وكانت أسبوعية، يتألف كل عدد منها من ثماني صفحات كبيرة على صورة الجريدة اليومية. وحددت افتتاحية العدد الأول أهداف المجلة التي تتركز في «الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة وإبطال الشبهات الواردة على الإسلام، وتفنيد ما يعزى إليه من خرافات، وتربية البنين والبنّات، وإصلاح كتب التعليم وطريقة التأليف، ودفع الأمة على مجاراة الأمم المتقدمة في مختلف المجالات». وحرص رشيد رضا على أن يعرض على أستاذه الإمام محمد عبده كل ما يكتبه من مقالات، ليسمع منه توجيهاته وإرشاداته. وبعد عام من الصدور صارت المجلة تصدر على شكل مجلة أسبوعيًا، ثم أصبحت في العام التالي تصدر مرتين في الشهر، وبعد سنوات صارت تصدر كل شهر عربي مرة. وكان الشيخ رشيد يكتب على الصفحة الأولى «المنار مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران». توقفت المجلة سبعة أشهر بعد وفاة الشيخ رشيد رضا العام 1935، ثم أسندت رئاسة تحريرها إلى الشيخ «بهجت البيطار» من علماء سوريا المعروفين، فقام على تحريرها، ثم توقفت المنار مرة أخرى لمدة تقترب من ثلاث سنوات. ثم أسندت أسرة الشيخ إصدار المجلة إلى الإمام الشهيد حسن البنّا، فأصدر العدد الأول الجديد في 18 يوليو/ تموز 1939 بعد تردد، وواصلت المجلة صدورها لكنه كان بطيء الخطى، وتوقفت المجلة بعد أن صدر منها ستة أعداد على مدى أربعة عشر شهرًا، وذلك في سنة 1940. كما صدرت الفتح مجلة أسبوعية في 29 ذي القعدة 1346هـ/10حزيران 1926م، واستمرت في الصدور حتى صفر 1368هـ/1948م.

والشورى[13]، لمحمد علي الطاهر (1896-1974)، لتلك المرحلة وتياراتها وصراعاتها، وهي تحولت إلى أن تكون أداة التعبئة والتحريض في المعركة ضد الغرب وفي شحذ سلاح الوحدة والتضامن بين المسلمين. «وكانت تلك الصحف تُقرأ في كل البلاد الإسلامية من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، من الهند إلى المغرب. ومن قراءة هذه الصحف استمدت الوطنية المصرية حيوية وعنفاً»[14].

وكانت مصر قد شهدت تكوّن الأحزاب السياسية المنظّمة، وفي مقدمها الحزب الوطني (الذي تأسس في 2 أبريل/ نيسان 1879 وأصبح في ما بعد بقيادة أحمد عرابي باشا)، وحزب الأمة الذي حمل بذور حزبي: الوفد المصري (بزعامة سعد زغلول) والأحرار الدستوريين (الذي انشق عن حزب الوفد عام 1921 بشأن وفد التفاوض مع الإنكليز). وهذان الحزبان (الوطني والأمة) تزعما الحركة الوطنية في أعقاب الحرب العالمية الأولى. كما شهدت مصر نشوء الجمعيات الدينية الاجتماعية، حتى بلغ عدد الجمعيات الرئيسة منها حوالى العشرين أغلب مراكزها في القاهرة، ولها فروع في الأقاليم، وبخاصة في عواصم المحافظات. ومن هذه الجمعيات: جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، جمعية العروة الوثقى الإسلامية، جمعية المواساة الاجتماعية (وهذه الجمعيات الثلاث ظهرت قبل الحرب العالمية الأولى)، جمعية التقوى، جمعية الهداية الإسلامية، جمعية إحياء السُنّة المحمدية، جمعية المسلم العامل، جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جمعية أنصار السُنّة المحمدية، جمعية الإخاء الإسلامي، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، جمعية الرابطة الإسلامية،

(13) صدر العدد الأول منها بتاريخ 22 أكتوبر/ تشرين الأول عام 1924. وكان شعارها في باديء الأمر «جريدة تبحث في شؤون سوريا (فلسطين، سوريا، لبنان، وشرق الأردن)»، ثم استبدله ناشرها إلى «جريدة تبحث في شؤون الشعوب المظلومة والأمم المستبدة»، ثم غيره مرة أخرى ليصبح «جريدة تبحث في شؤون البلاد العربية والأقطار المظلومة». واستمرت إلى أغسطس/ آب 1931 حين سحبت السلطات المصرية امتيازها بإيماز من الإنكليز.

(14) انظر كولومب، نفس المرجع.

جمعية المساعي الخيرية، جمعية السنيين. إلخ[15].

في هذا الجو، ومع نمو التيار الذي حمل لواء الدفاع عن الإسلام وإحياء السنّة وتدريس مبادئ الدين وحفظ القرآن والدعوة إلى التضامن الإسلامي، انعقد «المؤتمر العالمي للإرساليات التبشيرية غير الكاثوليكية» (انعقد في القدس بين فبراير/ شباط ومارس/ آذار 1928)، واشتدت الهجمة على الإسلام والمسلمين. فكان الرد بأن تأسست في القاهرة أول جمعية للشبان المسلمين (ديسمبر/ كانون الاول 1927) مقتفية إلى حد كبير أثر «جمعية الشبان المسيحيين» التي كانت قد تأسست في القاهرة في يناير/كانون الثاني 1923[16].

وقد ربط حسن البنّا بين نشاطات التبشير ونشوء حركة الإخوان المسلمين، لا بل حتى إنه ربط نمو نشاط الإخوان بأماكن وجود المراكز النشيطة للتبشير مثل المحمودية والمنزلة دقهلية والإسماعيلية وبور سعيد[17]. كما أن الشيخ الإخواني محمود عبدالحليم يقرر في مذكراته بأن الأثر الأكبر في نمو تيار الإخوان (والتيار السلفي خصوصاً) في مصر يعود إلى حركة التبشير. «فلولا هذه الحملة المسعورة (حركة التبشير) ما استطاع حسن البنّا أن يجمع على العمل للإسلام هؤلاء الرجال الذين لم تكن تجمعهم جامعة ولا تضمهم رابطة». «وكان من أعظم ما أخرجه الأستاذ محب الدين الخطيب مما سوى مجلة الفتح كتاب الغارة على العالم الإسلامي». «وكان شعار مجلة الفتح المكتوب بجانب اسمها على الغلاف هو هذه العبارة: أنت على ثغر من

(15) انظر: طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الوحدة، بيروت، 1982، ص465.

(16) راجع: إسحق موسى الحسيني، «الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة»، دار بيروت، بيروت، 1955، ص11.

(17) مذكرات الدعوة والداعية، دار الشهاب، لا مكان ولا تاريخ نشر، والأرجح أنه بيروت 1966، ص151-157.

ثغور الإسلام فلا يؤتين من قبلك». «وكان من ثمرات ذلك إنشاء جمعية الشبان المسلمين، وأسندت رياستها إلى رجل مسلم غيور هو الدكتور عبد الحميد سعيد، وكان الطالب حسن البنّا من أوائل من اشترك في عضويتها»[18]. وكان الجامع الموحد لحراك الإسلاميين المصريين قناعتهم بأن الإسلام لم يُدمَّر، وبأنه يحمل في ذاته أسباب تقدمه (والتقدم والتطور عموماً). فإذا كان المسلمون يرزحون في التبعية والتخلف فذلك لأنهم تركوا الإسلام ونسوا تعاليمه. إن مثال الحضارة العربية الإسلامية يكفي للتدليل على عظمة الإسلام وعلى المساهمة العربية الإسلامية في الحضارة العالمية وفي تطور العلوم والطب وغيرها. وقد لعبت كتابات الأمير اللبناني الدرزي شكيب أرسلان، إلى جانب صحف المنار والفتح والشورى، الدور الأكبر في تعميم هذه الأفكار. وانتشرت بقوة الدعوة إلى «التمسّك بهويتنا، وبذاتنا الثقافية التاريخية، وإلى عدم التقليد الأعمى للغير، وإلى التبصّر والتعقل في اختيار النافع والجيد مع الاحتفاظ بشخصيتنا وبخصائص هويتنا. وإن علينا أن نبقى شرقيين مع تطوير علومنا ونقاط قوتنا وأبحاثنا ودراساتنا وتجاربنا، وأن نقوّم الماضي من التجارب ومن التاريخ ومن الثغرات ومن الضعف»[19].

ولعل أخطر وأهم ما كتبه أرسلان في هذا المجال هو كتابه الذائع الصيت: «لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟»، وهو كان إلى فترة طويلة دليل عمل الناشطين والدعاة والحركيين الإسلاميين، لا بل إنجيلهم الثوري[20].

---

(18) محمود عبدالحليم: أحداث صنعت التاريخ، الجزء الأول، دار الدعوة، القاهرة، 1981، ص63--64 وانظر أيضاً: البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، ص62.

(19) صحيفة الشورى 1926/2/4.

(20) أذكر أنني قابلت في أغسطس/ آب من العام 1983 الأستاذ حسن تنكو دي تيرو وكان رئيس حكومة آتشيه سومطرة الإسلامية في المنفى، وقد حدثني عن دور وتأثير كتاب أرسلان وصحف مصر على وعيهم وتنظيمهم في الجزر الإندونيسية خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين.

إن سؤال أرسلان عن أسباب التقدّم والتخلّف كان وما زال سؤال النهضة الإسلامية المعاصرة. وهو بدأ مع الأفغاني – عبده ولم يتوقف إلى اليوم. كيف انطفأت تلك الحضارة العظيمة وتلك الأمة الذكية الحية المتوهجة؟ ما هو الداء الذي أصاب الأمة وأوقعها في الفوضى والجهل والضعف؟ الجواب على ذلك هو أن المسلمين هم الذين تغيّروا، وأن أوضاعهم لن تتحسن ما لم يقوموا بتغيير جديد وشامل في أنفسهم أولاً مصداقاً لقوله تعالى: لا يغيّر الله ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم.[21] وهذا التغيير هو أولاً وقبل أيّ شيء آخر أخلاقي يطال القيم والمبادئ والسلوكيات ليجيب على الأسباب الأخلاقية للانحطاط والتخلّف. فَقَد المسلمون، من ضمن ما فقدوا، الحماسة والشجاعة والتعاون والتكافل والتضحية[22]، وحلّ بهم الخوف والجزع فهادنوا الاستعمار الفرنسي والبريطاني في المغرب وسوريا وفلسطين[23]، وأصبح الجبن والتخاذل شعارهم بعد أن كانوا يُعرفون بالإقدام والجرأة. وإذا أضفنا إلى ذلك: الجهل، أو بالأحرى «المعرفة الناقصة» التي هي أخطر من الجهل، لعرفنا أي وضع صار إليه المسلمون في العالم اليوم وما سبب ما آلوا إليه[24]. وهكذا حلّ اليأس والتشاؤم، وأصبح العلماء يهادنون الحكام ويتقرّبون منهم، وصار الناس يرون قوة الغرب لا تقهر والمقاومة فعل انتحار، فاستسلموا للتخلّف والهوان[25].

وبحسب أرسلان فإن الإسلام ضاع ما بين جاحد وجامد. الجاحدون يريدون نفي وتدمير الشخصية والهوية والتاريخ وكل ما قامت عليه الأمة، في

(21) أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، الطبعة الأولى، القاهرة 1930، انظر طبعة بيروت، دار مكتبة الحياة، 1975، ص 41–42 وقارن بالطبعة الجديدة للدار التقدمية، بيروت، 2010، وخصوصاً التقديم للدكتور سعود المولى.

(22) م. ن.، ص 43 - 44.

(23) م. ن.، ص 45 - 67.

(24) م. ن.، ص 75.

(25) م. ن.، ص 77 – 87.

حين لا يريد الجامدون تغيير أفكارهم ولا يتركون غيرهم يتغيّر[26]. لقد ضربت كل هذه الأمراض الأمة في ظروف مصيرية حاسمة. ذلك أن عمل المسلمين «الجغرافيين» (كما يسميهم أرسلان ويقصد بهم المسلمين بالهوية ومكان الإقامة) قد جاء ليضاعف الأزمة، إذ هم يتقرّبون من الفرنج، ويخضعون لهم، وينشرون سياستهم العلمانية الإلحادية، مدّعين أنها وحدها طريق الحصول على القوة والتقدم. إن هذا التغريب وتلك الدعوة إلى التحرر من سطوة الدين والتقاليد تخالف حتى ما ذهب إليه الغربيون من عدم السير في طريق محفوف بالشكوك والمخاطر وغير معروف العواقب، وفي التمسك والدفاع عن ثقافتهم وتقاليدهم وتاريخهم. ولو كان «المسلمون الجغرافيون» صادقين وأمناء ومحترمين لكانوا قلّدوا اليابان التي عرفت كيف تستحوذ على كل مكتسبات ومنجزات الحضارة والعصرنة الغربية دون أن تفقد مع ذلك هويتها وشخصيتها ودون أن توصف بالرجعية. كما أن هناك مثال الشبيبة اليهودية ورئيسها وايزمن الذي يناضل لإعادة إحياء اللغة العبرية حتى تكون الرابطة التي توّحد اليهود وقاعدة عملهم لانشاء دولة لهم في فلسطين. وهكذا ومع أن اليهود يطالبون بانتمائهم وانتسابهم إلى قبائل وإلى لغة لا يُعرف مبدأ تاريخها لتوغّلها في الزمن، لتكون قاعدة لوحدتهم في النضال فإنه لا يُقال عنهم إنهم رجعيون أو متأخرون[27].

لقد أصبح المسلمون جبناء، يخافون وييأسون، وفقدوا الثقة بأنفسهم وبدينهم، وبالغوا في تضخيم الشعور بالعجز أمام الغرب والاتكال على القدر والمعجزات. إن هذا هو سبب الخمول والتأخر، ولذا فإن النهضة لا بد من أن

---

(26) م. ن.، ص 88 وص 101 - 117.

(27) م. ن.، ص 95 - 99.

تبدأ بإعادة الاعتبار إلى قيمة أخلاقية اسمها التضحية. إنها الجسر الذي يقود المسلمين إلى التقدّم. وهي هنا العمل والجهاد بمعناه الأوسع والأكثر واقعية، أي بذل الدماء والأموال والأملاك لبناء قواعد صلبة لنهضة حقيقية[28].

بهذه المعاني الثورية خاطب أرسلان جيله والأجيال الشابة، مؤسساً لفكرة مركزية في العمل الإسلامي الحركي اللاحق استعادها حسن البنّا وسيّد قطب وأبو الأعلى المودودي وكل أبناء الحركة الإسلامية المنظمة (في الإخوان كما في حزب الدعوة الشيعي). إن أرسلان كان يؤسس هنا لفكر الحركات الإسلامية المعاصرة حين تجد في ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم سبب انحطاطهم وانهيار مجدهم.

علمنة أم إلحاد

كانت المعركة ضد الغرب والمتغربين الإطار الأوسع لتطور الصراع بين محافظين ومجددين، بين أصالة ومعاصرة، وكان ذلك هو الحضن الذي رعى نشوء ونمو التيّار الإسلامي الحركي المعاصر بكل أشكاله واتجاهاته في مصر أولاً ومنها إلى العالم الإسلامي كله من ثمّ.

في أبريل/ نيسان 1925 حاول علي عبدالرازق، القاضي في المحكمة الدينية في المنصورة، أن يثبت أن موضوعة فصل الدين عن الدولة تتلاءم وتتوافق مع تعاليم القرآن والسنّة[29]. وكانت تلك محاولة جريئة لإثبات شرعية قرار مصطفى كمال إلغاء الخلافة. وفي عام 1926 أعلن طه حسين أنه يريد

(28) م.ن.، ص 133 - 138 و153 - 163.

(29) علي عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، صدر في القاهرة 1925، وأعاد نشره وقدّم له محمد عماره مع وثائق محاكمة المؤلف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

تطبيق المنهج النقدي الديكارتي في دراسته للأدب، وأن ذلك يقوده إلى التشكيك في صحة الشعر الجاهلي[30]، وأيضاً في صحة بعض المسلّمات العقدية الدينية التي يتبنّاها الإسلام السلفي الرسمي والشعبي[31]. وفي الصحافة والبرلمان خرجت أصوات تطالب بالمساواة بين المرأة والرجل، وأخرى بإلغاء المحاكم الدينية وإعادة صياغة قانون الأحوال الشخصية الذي أعتبر غير متلائم مع العصر والحداثة. وظهرت أصوات تطالب أيضاً بإلغاء تشريع تعدد الزوجات والتشريعات المتعلقة بالطلاق وحتى بإلغاء منصب الإفتاء الشرعي. ووصلت السجالات والصراعات إلى ميدان اللغة العربية، وتاريخ مصر، والهوية الفرعونية، والثقافة الإسلامية، والفصحى والعامية. وانقسم المثقفون في مصر[32]. وقد رأى الوطنيون المصريون (الملتفون حول رجال الفكر الإسلامي يومها) في الحملة التغريبية والغربية على مصر صورة جديدة من صور الغزو الصليبي تستهدف الهوية الإسلامية والعربية. ويكفي أن نستعرض كتابات شكيب أرسلان ومحب الدين الخطيب في جريدة الفتح لكي نفهم طبيعة الأجواء التي سادت مصر في تلك الفترة، وهي أجواء كتب عنها حسن البنّا في مذكراته أنها كانت السبب في بحثه عن تأسيس قوة إسلامية للمواجهة.[33]، وقد وصفت جريدة الفتح شكيب أرسلان بأنه «على رأس المجاهدين المسلمين المدافعين عن الإسلام والثقافة العربية»[34]، وهو وضع قلمه وحماسته وسمعته في خدمة انتصار الإسلام في هذه المعركة التي وجهها ضد الغرب الذي اعتبره رأس الشر، في حين أن الشرقيين ليسوا سوى مقلّدين مبهورين بأسطورة العصرنة

---

(30) كتابه: في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926.

(31) كولومب: م. س. ص 122 - 126.

(32) كولومب، نفس المرجع.

(33) انظر: إسحق الحسيني، مرجع سابق، ص 15 الى 25، وحسن البنّا، مذكرات، مرجع سابق، ص 50-62.

(34) الفتح- العدد 198 في 1930/5/8..

والحداثة والعلمانية التي هي أكذوبة تضحك بها أوروبا علينا، حيث إن مثقفينا الشرقيين المبهورين بهذه الأسطورة يصدقون كل ما يأتي من هناك. وبحسب الأمير فإن أوروبا التي تتحدث عن الحريات الدينية لا تطبق ما تدعي تعليمه للآخرين. ذلك أن أوروبا يحكمها العقل، والعقل لا يسمح بالحرية المطلقة، فهو في اللغة العربية يعني الربط (عَقَلَ) الذي هو ضد الإطلاق والتحرير. ويذكر أرسلان لتدعيم رأيه مثال سويسرا المحافظة جداً في مجال حرية الأديان والدعاية الدينية[35]. وما هو مهم عند أرسلان هو تبيان وكشف الصلة الوثيقة ما بين الأيديولوجيا والسلطة، وما بين الدين والدولة. وهو لا يكتفي بعرض وجهة نظر الإسلام في هذا الخصوص، وإنما يجهد لتقديم إثباتات وشهادات من الغرب ومن السياسات الأوروبية لإقناع أولئك الذين لا يقبلون إلا الدليل الذي يحمل العلامة الأجنبية «صُنع في أوروبا». إن الفصل بين الدين والدولة حسب أرسلان هو أكذوبة ووهم، والأمير اللبناني لا يعدم الأمثلة الكثيرة على ذلك.[36].

غير أن الغريب العجيب الذي لم أجد له تفسيراً هو أن حسن البنّا لا يذكر شكيب أرسلان أبداً بالإسم برغم أنه يأخذ عنه الكثير، ويستوحي منه كثيراً في موضوع الهوية والثقافة والغرب، وبرغم أنه يذكر دور رشيد رضا ومحب الدين

الخطيب ومجلتي المنار والفتح، في التأثير عليه وعلى أمثاله عند تفكيرهم بالعمل على حماية الإسلام من غارات التبشير والمبشرين. فهل ذلك يعود إلى درزية أمير البيان وشيخ المجاهدين؟؟ كما أن أرسلان نفسه لا يذكر البنّا في

---

(35) الفتح- العدد 259 في 1931/7/6.

(36) انظر: شكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، طبعة بيروت 1974. م-1 ج-1 ص 238 - 239 وم-2ج-3 ص 343-364 وم-2 ج-4 ص 157-160. وأيضاً مقالته حول الإسلام والحضارة الحديثة في مجلة الزهراء القاهرية (العدد الأول، الشهر الأول من عام 1344 هـ الموافق تموز 1925، ص 42 - 45). خلال عامي 2009-2010 بدأت الدار التقدمية في بيروت بإعادة طباعة معظم مؤلفات الأمير شكيب أرسلان، وهي مستمرة في ذلك، فلها الأجر والشكر الجزيل.

أي من كتبه أو رسائله، وهو عاصر نشوء وصعود جماعة الإخوان والدور المركزي للبنا في الحياة السياسية المصرية!! فلعله كان يرفض التحزب المذهبي الديني وهو الدرزي اللبناني العربي؟؟ هذه قضية تحتاج إلى قراءة وتحليل ليس هنا مجالها.

تركيا الكمالية

حتى إلغاء الخلافة تعاطف العرب (وكل المسلمين) مع الأتراك في كفاحهم التحريري، وقاموا بجمع التبرعات والمساعدات لدعم قضيتهم ونضالهم وخصوصاً في مصر وسوريا[37]. ولكن شيئاً فشيئاً ومع انكشاف سياسة الكماليين العلمانية والتغريبية، بدأ المسلمون يُعيْدون النظر بموقفهم ويغضبون ويعارضون حكام تركيا الجدد. وكان المصريون الرواد في وقوفهم ضد مصطفى كمال والكمالية، وذلك منذ عام 1922. إن عثمانيتهم العنيفة في مرحلة ما قبل الحرب (بسبب الاحتلال البريطاني) قد أخلت المكان لعداء، عنيف هو الآخر، للكماليين والاتحاديين، ولتمسك أعنف أيضاً، لا بل شبه مثالي، بالخلافة «رمز وحدة وقوة الإسلام». تحولت الخلافة عندهم إلى أفضل رابطة ممكنة لتوحيد المسلمين. وهم يستعيدون تاريخ دولة الخلافة العثمانية التي جمعت 400 مليون مسلم، في حين جاء أتاتورك لتقطيع هذه الرابطة بين تركيا والعالم الإسلامي، مدّعياً أنه لا يريد سوى الرابطة التركية القومية، ومعتبراً المسلمين أجانب وغرباء.

وقد رأى شكيب أرسلان في ذلك افتراء «على الحقيقة وعلى المصلحة»، وهو يستشهد بأنور باشا الذي قال في مرة من المرات بأن «الاتراك الذين

---

(37) شكيب أرسلان: رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق، 1937، ص327 - 328.

يعيشون في روسيا يتعاطفون مع تركيا ليس لأننا أتراك بل لأننا مسلمون. أما اليقريت الذين يعيشون في سيبيريا والذين هم أتراك مثلنا فإنهم بسبب كونهم وثنيين لا يتعاطفون معنا، ولا يعرفوننا، وكذلك الأمر بالنسبة إلينا»[38]. إن تعلّق أرسلان وأترابه من المصريين (والصحفيين الشوام المتمصرين أمثال رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومحمد علي الطاهر) بالخلافة وبدولتها، لا ولم يفارقهم أبداً، وهم كانوا يعبّرون عن خوفهم على تركيا ويبرزون تعلُّق الشعب التركي إلى يومهم بالعثمانيين[39]. وكان المصريون يعتبرون أن سقوط الدولة العثمانية التي كانت هي دولة الخلافة، قد جاء بأناس يريدون تدمير الإسلام واقتلاعه من البلاد الإسلامية، وأنه في مواجهة هذا الخطر تقف كل الدول الإسلامية عاجزة أو تواجه صعوبات تشلُّها عن إمكانية التدخّل[40].

وفي كل تلك المرحلة لم تنفك صحف المنار والفتح والشورى عن استذكار مجد المسلمين في الأندلس وسقوط الخلافة في قرطبة وما تلاه من إذلال للعرب والمسلمين. «أما وضع المسلمين اليوم فهو أخطر مما كان عليه أيام سقوط غرناطة. وذلك لأن صفوفهم قد تفرقت وتبعثرت، ومجدهم قد أفل، بسبب سقوط الخلافة التي يقول عنها البعض اليوم بأنها لم تخدم العرب وإنما كانت وبالاً عليهم. والحقيقة هي أن سبب تعاسة وشقاء المسلمين هو تفرقهم وتناقضاتهم، وخصوصاً العرب منهم، الذين قال عنهم النعمان ابن المنذر إنهم ملوك كلهم. إن أمّة يريد كل فرد من أفرادها أن يكون ملكاً ينتهي بها الأمر لأن تخضع للأجنبي وتفقد ملوكها[41].

(38) أرسلان: شوقي وصداقة أربعين سنة، القاهرة 1936، ص214.

(39) أرسلان: نفس المرجع، ص 121 - 124، والكتاب هو عن أحمد شوقي الشاعر العثماني بامتياز.

(40) الفتح- عدد225 تـ1930/11/21.

(41) الشورى 1930/8/31.

نتائج المواجهة

أدت المعركة ضد المتفرنجين الحداثويين إلى إدانة أطروحة علي عبدالرازق أمام لجنة من مشيخة الأزهر بتاريخ 12 أغسطس/ آب 1925 ثم إلى فصل الشيخ من جسم العلماء ومن وظيفة القاضي. وحصل الأمر نفسه مع أطروحة طه حسين حيث أصدرت لجنة خاصة شكّلتها وزارة المعارف العمومية إعلاناً بتخطئة بعض نظريات طه حسين وتجريم كتابه الذي صودر، ثم صدر عام 1927 تحت عنوان جديد بعد حذف المقاطع التي أُعتبرت مخالفة. ولكن مدى المعركة تجاوز هذين الحادثين. «ففي بعض الأوساط، كثر الحديث عن تبني لبس القبعة مما أُضطر سعد باشا زغلول إلى تذكير الطلاب بأن عادات وتقاليد الشعب المتجذرة والمتوارثة أباً عن جد هي بمثابة العناصر المكوّنة والمميزة للهوية القومية»[42]. وفي مناسبة أخرى علّق سعد زغلول على كتاب علي عبدالرازق بعبارات شديدة الانتقاد، واصفاً إياه بأنه «جاهل بصورة غريبة وعجيبة بأصول دينه حتى بالأفكار والمبادئ البسيطة الأولية وإلا فكيف يستطيع الادعاء بأن الإسلام لم يوجد للحكم أو للتدخل في الحياة العامة أو الاجتماعية». لا بل أن سعد زغلول «تساءل عن كيفية تعيين عبدالرازق شيخاً»[43].

ودخل المعركة العديد من رجالات مصر في تلك المرحلة التي شهدت من ضمن ما شهدته كتابات شيخ الإسلام السابق في دولة الخلافة العثمانية

(42) كولومب م. س.، ص125.

(43) الفتح- عدد120 في 1928/11/1.

(مصطفى صبري)[44]. حول القبعة والحجاب وتعدد الزوجات وغيرها[45]. كما صدرت كتابات كثيرة في دحض مقولات طه حسين حول الشعر الجاهلي[46]، إضافة إلى كتابات مصطفى صادق الرافعي، محمد الخضر حسين، محمد الخضري، ومحمد فريد وجدي، وغيرهم في الرد على الأستاذين علي عبدالرازق وطه حسين.

أولى نتائج هذه المعركة الحضارية - السياسية تمثّلت في انتعاش التيار الإسلامي الحركي المقاوم في مصر وامتداد تأثيره إلى شبه القارة الهندية وإلى

---

(44) ولد الشيخ مصطفى صبري من أبوين تُركيّين في تاريخ 12 ربيع الأول 1286 هـ 1869م في الأناضول بمدينة «توقاد» التي يُنسب إليها. تتلمذ في بداية تحصيله العلمي على يد والده الأستاذ أحمد التُوقادي، وأتمّ دراسته الأولية في مسقط رأسه حيث حفظ القرآن الكريم بها، ثم واصل رحلة التحصيل بمدينة قيسري، ثم انتقل بعدها إلى الآستانة ونال إجازتين. انخرط مصطفى صبري ابن الثاني والعشرين ربيعا في سلك كبار المدرسين بصفة أستاذ محاضر في جامع السلطان محمد الفاتح، بعد امتحان التدريس بدرجة مدرس عام سنة 1307هـ/1890م. وقد تخرج على يديه عدد لا يستهان به من الطلبة، ويذكر أنه سلّم إجازات لخمسين طالبا. اختير بتاريخ 16 يناير/كانون الثاني 1900م عضوا في ديوان القلم (أمانة السر). واختارته هيئة كبار العلماء المعروفة بالجمعية العلمية رئيسا لصحيفتها الأسبوعية التي كانت تصدرها بعنوان بيان الحق، ليعيّن بعدها عضوا في دار الحكمة «هيئة كبار العلماء»، تولى بعدها تدريس الحديث الشريف في مدرسة السليمانية. اختير نائباً عن مدينة توقاد في المشروطية الثانية بتاريخ 1 يناير/كانون الثاني 1908م، ثم تولى في عهد وزارة الداماد فريد باشا الأول المشيخة الإسلامية سنة 1919م بناء على الإرادة السلطانية، وظل محتفظاً بمنصبه في الوزارتين المتعاقبتين. ولما ضاق به حال البلاد بناء على ما تعرّض له من ضغط وتقييد اضطر إلى الهجرة، سافر إلى مصر سنة 1923م ومنها إلى لبنان، وبقي على تلك الحال متنقلاً، فزار مكة، وعاد إلى مصر سنة 1932 م وهذا بعد الإقامة القصيرة بتركيا.

قال عنه محب الدين الخطيب «فحل الفحول الصائل الذي يعد فضله أكبر من فضل معاصريه»، لأنه دافع عن الإسلام في أيام كان فيها الانقضاض على الإسلام باسم الإسلام وبمباركة علمائه. وقال عنه الشيخ زاهد الكوثري «قرّة أعين المجاهدين»، وقد مدحه الشيخ عبدالفتاح أبو غدة قائلاً «إن كتابه موقف العقل هو كتاب القرن بلا منازع»، وقال الشيخ البوطي عن كتابه آنف الذكر «هو كتاب لا مثيل له».

عانى شيخنا رحمه الله طوال حياته من الفقر الذي كان به فخره؛ فقد عاش فقيراً ومات على تلك الحال غير آبه بجمع حطام الدنيا، وأكبر شاهد على ما ذهبنا إليه اضطراره إلى بيع كتبه ليحصل على ثمن تذاكر سفر من الدرجة الثالثة بالباخرة له ولسائر أفراد أسرته، وذلك من الآستانة إلى الإسكندرية، وهذا رغم توليه منصب «شيخ الإسلام» لسنوات عديدة. وكانت شجاعته مضرب الأمثال بين علماء عصره؛ فقد حارب الاتحاديين وعلماء الدين المتغربين، ولحقه من جراء=

= ذلك أذى كبير من قبل المثقفين والساسة. وقد عمل طوال حياته على تغيير الوضع نحو الأفضل، وقد زاد نشاطه منذ أن أحس بالخطر المحدق بالدين الإسلامي في العالم الإسلامي، وبقي على ذلك المنهج غير متزعزع أو مستجيب لترغيب أو الترهيب. توفي الشيخ مصطفى صبري التوقادي بمصر في 7 رجب 1373هـ الموافق 2 من مارس/ آذار 1954م.

(45) الفتح- عدد584. وانظر أيضاً مجموع مقالاته حول المرأة في كتاب «قوْلي في المرأة»، صدر في طبعة جديدة، 1982، القاهرة

(46) أهمها مقدمة شكيب أرسلان الشهيرة لكتاب محمد أحمد الغمراوي: النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، القاهرة 1929، والمقدمة تقع في الصفحات 3 إلى 59

إندونيسيا وماليزيا وبلدان المغرب في شمال أفريقيا. ورافق ذلك ولادة عشرات الجمعيات والهيئات الدينية في مصر، وهي معظمها أبصرت النور ما بين عامي 1927 و1929، وكان أبرزها جمعية «الإخوان المسلمون» ومؤسسها حسن البنّا الذي عُرِف بإعجابه الشديد وتأثره الكبير برواد الحركة الجديدة في مصر، كما تشهد بذلك كتاباته المبكرة في الفتح، وتردده على المكتبة السلفية واتصاله بمحب الدين الخطيب وعبدالحميد سعيد والشيخ أحمد عبدالحميد، وكذلك تردده على مجالس الشيخ رشيد رضا في دار العلوم. كما يذكر هو نفسه ذلك في مذكراته حين يتحدث عن مرحلة 25 - 28 والصراع الحضاري السياسي وبحثه عن أشكال جديدة للمواجهة بعد انتشار الجمعيات الدينية بتأثير من صحف المنار والفتح والشورى[47].

وفي نفس الوقت تطورت المعركة ضد البعثات التبشيرية وضد الحركة الصهيونية في فلسطين، وكان تتويج ذلك في المؤتمر الإسلامي العام الذي انعقد في القدس 1931[48].

حسن البنّا ودعوة الإخوان

«إن هذا الجيل قد جاء في موعده مع القدَر». تلك كانت عبارة جمال عبدالناصر التاريخية وهو يحكي عن جيله، الجيل الذي صنع ثورة 23 يوليو/ تموز 1952 بعد أن ورث نكبة 15 مايو/ أيار 1948؛ وهو نفس جيل حسن البنّا. إلا أن القدَر بالنسبة إلى حسن البنّا لم يكن قدَر السلطة بقدر ما كان قدَر العمل

(47) حسن البنّا: مذكرات الدعوة والداعية، انظر صفحات 49 إلى 60

(48) لدراسة وافية مفصّلة حول الأمير شكيب أرسلان، وصراعات تلك المرحلة، انظر أطروحتنا للدكتوراه في جامعة السوربون – باريس– 1983. وهي بعنوان: «الإسلام والعروبة في فكر وممارسة الأمير شكيب أرسلان» (1869-1946) (بالفرنسية). انظر أيضاً: عجاج نويهض في مقدمته لكتاب حاضر العالم الإسلامي (طبعة بيروت 1974). م-1 ج-1 المقدمة.

الشاق المتواصل، العمل الشامل شمولية الاسلام في مواجهة الانحطاط الشامل الذي أصاب الأمة.

لقد كانت دعوة حسن البنّا استجابة لوجوه التحدي والخلل الذي واجه الأمة الإسلامية والجماعة المسلمة في مطلع القرن العشرين، وهي دعوة تندرج في سياق الجهود السلفية الإصلاحية التي سبقته، التي تتلمذ هو نفسه على أبرز دعاتها (رشيد رضا ومحب الدين الخطيب) ومنابرها (المنار، الفتح)[49].

عوامل التحلل في كيان الدولة الإسلامية

رأى البنّا أن عوامل التحلل أخذت تزحف على الدولة الإسلامية وتنتشر وتقوى حتى فرّقت كيانها، وقضت على الدولة المركزية في القرن السادس الهجري بأيدي التتار، وعلى يد الغرب في القرن الرابع عشر الهجري مرة ثانية، وتركت وراءها في كل مرة أمماً ممزقة ومبعثرة ودويلات صغيرة تتوق إلى الوحدة وتتوثب للنهوض. وأهم العوامل التي أدت إلى تحلل الدولة الإسلامية كما يراها البنّا، تتلخص فيما يلي:

أولاً: الخلافات السياسية والعصبية وتنازع الرياسة والجاه.

ثانياً: الخلافات الدينية والمذهبية والانصراف عن الدين كعقائد وأعمال، إلى ألفاظ ومصطلحات ميتة لا روح فيها ولا حياة. والولع بالجدال والمناظرات والجمود والتعصب للآراء والأقوال.

ثالثاً: الانغماس في الترف والنعيم، والإقبال على المتعة والإسراف والشهوات.

---

(49) راجع «مذكرات الدعوة والداعية» للإمام الشهيد، م. س.

رابعاً: انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب من الفرس تارة، والديلم تارة أخرى، والمماليك والأتراك وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح.

خامساً: إهمال العلوم العلمية والمعارف الكونية، وتضييع الجهود في فلسفات نظرية عقيمة وعلوم خيالية سقيمة.

سادساً: غرور الحكام بسلطانهم والانخداع بقوتهم، وإهمال النظر في التطور الاجتماعي للأمم من غيرهم، حتى سبقتهم في الاستعداد والأهبة وأخذتهم على غرة.

سابعاً: الإنخداع بدسائس المتملقين من خصومهم، والإعجاب بأعمالهم ومظاهر حياتهم، والاندفاع في تقليدهم فيما يضر ولا ينفع، وضربوا بذلك مقومات الأمة الإسلامية[50]:

وقد استعاد حسن البنّا، أو هو أعاد إدراج هموم أساتذته في سياق تعبيره عن عناصر التخلف في الأمة، وهي كانت برأيه:

1 - الاستعمار سياسياً، وهنا يستعيد موقف جمال الدين الأفغاني ومصطفى كامل.

2 - الحزبية المتناحرة التي أدت إلى تفريق الأمة، وهو هنا يستعيد تجربة المجددين من أسلافه: الأفغاني، أرسلان، ولعل رشيد رضا كان قد عرف ذلك في مرحلة النضال العربي السوري (1927-1919).

---

(50) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، لا تاريخ نشر، والأرجح انه عام 1970، ص131-132

3 - الربا المنتشر في كل مكان (وهنا عودة إلى فتاوى الشيخين عبده ورضا).

4 - الشركات الأجنبية التي تمتص خيراتنا ومواردنا (موقف مصطفى كامل).

5 - الفوضى الفكرية والمروق العقيدي وتحطيم المثل العليا (سلفية عبده ورضا).

6 - التقليد الغربي الأعمى (حساسية الأفغاني وشكيب أرسلان).

7 - القوانين الوضعية التي لم تمنع الجريمة أو تقطع دابر المجرمين (مقالات شكيب أرسلان تحديداً).

8 - التخبط الكامل في برامج التعليم والفوضى الفكرية والإلحاد (مساعي محمد عبده لإصلاح التعليم، ودور الأفغاني وأرسلان ورشيد رضا في نشر الصحف والمجلات).

9 - مظاهر اليأس التي تستهدف العزائم والهمم مثل الشهوات والإباحية وفساد الخلق وإهمال الفضائل النفسية (ثورية الأفغاني وشكيب أرسلان ومصطفى كامل).

10 - ضعف القيادة وفقدان المناهج العلمية (وهو هنا يستفيد من تراث الحركات السياسية والحزبية الغربية وأولها الفاشية والنازية والشيوعية، والتي كانت تتصارع على أرض مصر[51].

---

(51) من أجل لمحة مفصّلة عن عناصر التخلف هذه، (ويسميها حسن البنّا «الموبقات العشر»)، وعن طرق معالجتها وإصلاح المجتمع (ويسميها «الواجبات العشر» و«المنجيات العشر»، و«المطالب الخمسون»)، انظر «مذكرات الدعوة والداعية»، م. س. الصفحات 223-228.

إلا أن حسن البنّا أسس في دعوته للعمل الجماهيري المنظّم وهو الأمر الجديد الذي استوحاه من فشل تجارب النهضة السالفة (وتجربة أحمد عرابي- عبدالله النديم تحديداً) ومن قوة وعظمة التجربة الحزبية الجديدة للحركات الفاشية والنازية والشيوعية في العالم، (وما أكثر وجوه الشبه في شخصية كل من البنّا وأنطون سعادة وفهد العراقي في هذا المجال)، ولكن أيضاً من قوة وعظمة ونجاحات الحركة التبشيرية الإنجيلية التي كانت تغزو مصر يومذاك (وما أكثر وجوه الشبه في شخصيتي البنّا وشكيب أرسلان في هذا المجال)[52]، إلا أن الأمر الأهم هو أن البنّا كان أيضاً خلاصة الشعور الإسلامي الديني المتجذر في مصر، والممتد عميقاً بين أبنائها. وهذا يجعلنا نقول إن البنّا اعتمد على الجذور المصرية الأصيلة في تحقيق مشروعه، وهذا لا ينفي إمكانية أن يكون قد استفاد أو تعرّف على التجارب الخارجية. بل لعل هذا التعرّف قد ساعده على صقل التجربة وبلورة الوعي.

لقد جدّد الإمام البنّا إحساس الأمة بالإسلام (وهو ما عمل له أعلام النهضة الكبار) وبصلاحية الإسلام كنظام حياة. كما عمل البنّا على إبراز الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في العمل الإسلامي (خوضه للمعارك السياسية والبرلمانية المختلفة) كما الجوانب العسكرية (الجهاد في فلسطين وتأسيس النظام الخاص وفرق الجوالة)[53]. وهو ركّز على الجانب الروحي (التركيز على قراءة الأوراد والذكر)، إلى جانب العملي[54].

وقد قام الإمام البنّا بهذه الدعوة لتحقيق هدفين أساسيين «أولهما

(52) مذكرات الدعوة. م. س.، الصفحات 49-60 والصفحات 151-157.

(53) راجع رسالة الجهاد، في: «مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا، م. س.، الصفحات 246-266.

(54) الأصول العشرين لجمع الأمة، ورسالة التعاليم: الرسائل، ص. 266-284، والمأثورات: الرسائل ص. 333-378.

تحرير الأمة الإسلامية من كل سلطان أجنبي في الحرية والاقتصاد والاجتماع، والقوة العسكرية لحمايتنا من الأعداء، وثانيهما أن تقوم دولة إسلامية حرة تحكم بتعاليم القرآن[55].

غير أن النقطة الأبرز والأهم في دعوة الإمام البنّا تبقى في اعتماده مبدأ التنظيم الشامل كتجسيّد للإسلام الشامل الذي دعا إليه. والتنظيم الشامل هو حركية الإخوان غير الحزبية ولا الفئوية ولا الطائفية. فلنستمع إليه يقول في وصيته إلى الإخوان وهم في تمام انتشارهم واتساع دعوتهم وكثرة شُعَبهم: «أيها الإخوان المسلمون، اسمعوا: أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضعية لأغراض محدودة المقاصد. ولكنكم روح جديد يسري في جسد هذه الأمة فيحييه بالقرآن، ونور جديد يشرق فيبدد ظلام المادة بمعرفة الله، وصوت داوٍ يردد دعوة رسول الله. ومن الحق الذي لا غلوَّ فيه أن تشعروا أنكم تحملون هذا العبء بعد أن قعد عنه الناس. وإذا قيل لكم إلام تدعون، فقولوا ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضه، فإن قيل لكم هذه سياسة فقولوا هذا هو الإسلام. ونحن لا نعرف هذه الأقسام»[56].

وكان الإمام البنّا قد لخّص المنهاج القرآني في الإصلاح الاجتماعي كما يلي: الربانية. التسامي بالنفس الإنسانية. تقرير عقيدة الجزاء. إعلان الأخّوة بين الناس. النهوض بالرجل والمرأة معاً. ضبط الغريزتين: حفظ النفس وحفظ النوع. الشدّة في محاربة الجرائم الأصلية. تأكيد وحدة الأمة والقضاء على كل مظاهر الفرقة وأسبابها. تأمين المجتمع بتقرير حق الحياة والملك والعمل

---

(55) الرسائل، ص135.

(56) الرسالة الأولى من رسائل الإمام صدرت قبيل نشوب الحرب العالمية الثانية وحملت عنوان «بين الأمس واليوم»- انظر الرسائل، م. س.، ص 144.

والصحة والحرية والعلم والأمن لكل فرد وتحديد موارد كسبه. إلزام الأمة بالجهاد. اعتبار الدولة ممثلة للفكرة وقائمة على حمايتها ومسؤولة عن تحقيق أهدافها في المجتمع الخاص وإبلاغها إلى الناس جميعاً[57].

أما الشعائر العملية لهذا النظام والتي تشكل سياجاً لتركيز مبادئه فهي:

أ - الصلاة والذكر والتوبة والاستغفار.

ب - الصيام والعفة والتحذير من الترف.

ج - الزكاة والصدقة والإنفاق في سبيل الخير.

د - الحج والسياحة والرحلة والكشف والنظر في ملكوت الله.

هـ - الكسب والعمل وتحريم السؤال.

و - الجهاد والقتال وتجهيز المقاتلين ورعاية أهلهم ومصالحهم من بعدهم.

ز - الأمر بالمعروف وبذل التضحية.

ح - النهي عن المنكر ومقاطعة مواطنه وفاعليه.

ط - التزود بالعلم والمعرفة لكل مسلم ومسلمة في فنون الحياة المختلفة كلٌّ في ما يليق به.

ي - حسن المعاملة وكمال التخلق بالأخلاق الفاضلة.

ك - الحرص على سلامة البدن والمحافظة على الحواس.

ل - التضامن الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم بالرعاية والطاعة معاً[58].

---

(57) الرسائل، م. س.، ص. 127- 128

(58) المرجع السابق نفسه، ص130.

أما الوسيلة إلى ذلك فهي عوامل أصلية يمكن حصرها في ثلاثة:

الإيمان العميق، والتكوين الدقيق، والعمل المتواصل[59] .

فدعوة الإخوان كما حددها حسن البنّا بنفسه هي:

دعوة سلفية تعود بالمسلمين إلى المعين الصافي من الكتاب والسنّة.

طريقة سنّية التزاماً بأفعال رسول الله وأحاديثه.

حقيقة صوفية لطهارة النفس والمواظبة على العمل والإعراض عن الخلق، خوفاً أو رغبة.

هيئة سياسية تطالب بإصلاح الحكم في الداخل وصلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم وتربية الشعب على العزة والنبل. جماعة رياضية. رابطة علمية ثقافية. شركة اقتصادية.

فكرة اجتماعية تُعنى بعلاج أدواء المجتمع.

وبعد هذا التحديد الجامع المانع الذي هدف إلى بلورة مسألة شمولية الإسلام وإلى بناء التنظيم الشامل كتجسيّد للإسلام الشامل، كان لا بد من السؤال عن شكل هذا التنظيم. وقد حدد البنّا هنا أيضاً، ومنذ البداية، خصائصه على أنها:

- البُعد عن مواطن الخلاف.
- البُعد عن هيمنة الكُبَراء.
- البُعد عن الأحزاب والهيئات.

(59) المرجع السابق نفسه، ص 142.

- العناية بالتكوين والتدرّج في الخطوات.
- إيثار الناحية العملية على الخطب والإعلانات.
- شدة الإقبال من الشباب.
- سرعة الانتشار في القرى والمدن[60].

وصف الشيخ عمر التلمساني (المرشد الثالث للجماعة بعد البنّا وحسن الهضيبي) الجماعة بقوله إنها «قامت لتعود بالمسلمين إلى التمسك بتعاليم دينهم الصحيحة في كل كبيرة وصغيرة من شؤون العوامل أو طارئ من الطوارئ. ولم تدّع هذه الجماعة يوماً أنها الجماعة المسلمة لأنه تخصيص بغير مخصص، ولكنها تعتبر نفسها جماعة المسلمين أو جماعة من المسلمين، فهي لم تقصر الإسلام عليها ولم تحصره في نفسها[61].

حسن البنّا وقيادة الجماهير

«لقد تكاملت في حسن البنّا توليفة من العناصر لم تتكامل فيمن سبقه أو لحقه حتى الآن، وكانت هي السبب في توفيقه فيما توصل إليه من إنجاز». هذا ما قاله شقيقه جمال وهو ينقل عن أحد العارفين بالإخوان: «إن حسن البنّا كان خطيباً وكان في الإخوان من هو أخطب منه، وكان فقيهاً وكان في الإخوان من هو أفقه منه، وكان إدارياً وكان في الإخوان من هو أحزم منه، وكان كاتباً وكان في الإخوان من هو أغزر كتابة منه. إلخ. إلا أنه لم يوجد في الإخوان ولا في غير الإخوان من تتفق له هذه المؤهلات كلها بنسب قريبة من الكمال[62].

---

(60) الرسائل، الصفحات: 156 - 157-168.

(61) عمر التلمساني: ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، 1985، ص. 60-61، وانظر أيضاً ص 70.

(62) جمال البنّا: ما بعد الإخوان المسلمين، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، ص 34.

وفي كتابه «خطابات حسن البنّا الشاب إلى أبيه»[63]، يقول شقيقه جمال: «إن الأمر المحقق أن المجتمع المصري كان يتطلب حسن البنّا وأن حسن البنّا بحكم نشأته من الطفولة كان مسوقاً لأداء هذا الدور. فكان لا بد من التلاقي ولا بد من أن يثمر هذا التلاقي أنجح تجارب الدعوات الإسلامية في العصر الحديث». لقد جاء البنّا إذاً في موعده مع القَدَر.

ينقل أنور الجندي عن «الأمريكي روبير جاكسون»، أنه قال في العام 1951 حاكياً عن حسن البنّا: «كان هذا الرجل أمل الشرق في صراعه مع المستعمر. كان حسن البنّا خلاّب المظهر دقيق العبارة. لفت نظري إليه سمته البسيط ومظهره العادي وثقته التي لا حد لها بنفسه وإيمانه العجيب بفكرته». وقارن جاكسون بين حسن البنّا وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد أحمد المهدي، والسيّد السنوسي، ومحمد بن عبدالوهاب. فقال: «لقد أفاد البنّا من تجارب هؤلاء جميعاً وأخذ خير ما عندهم، وأمكنه أن يتفادى ما وقعوا فيه من أخطاء. كما أنه أفلت من غوائل المرأة والمال والجاه، وهي المغريات الثلاث التي سلطّها المستعمر على المجاهدين وقد فشلت كل المحاولات التي بذلت في سبيل إغرائه، وقد أعانه على ذلك صوفيته الصادقة، وزهده الطبيعي، فقد تزوج مبكراً وعاش فقيراً، كان يترقب الأحداث في صبر ويلقاها في هدوء، ويتعرض لها في اطمئنان ويواجهها في جرأة. وكان الرجل عجيباً في معاملة خصومه وأنصاره على السواء، كان لا يهاجم خصومه ولا يصارعهم بقدر ما يحاول إقناعهم وكسبهم إلى صفه، وكان يرى أن الصراع بين هيئتين لا يأتي بالنتائج المرجوّة. كان الرجل يقتفي خطوات عمر وعلي، ويصارع في مثل بيئة الحسين، فمات مثلهم شهيداً. وبناء على دراساتي الواسعة أقول إن حياة الرجل

(63) دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1990.

وتصرفاته كانت تطبيقاً صادقاً للمبادئ التي نادى بها. وقد منحه الإسلام كما كان يفهمه ويدعو إليه حلة متألقة، قوية الأثر في النفوس لم تتح لزعماء السياسة ولا لرجال الدين! وكان متواضعاً تواضع من يعرف قدره، متفائلاً عف اللسان، عف القلم، يجل نفسه عن أن يجري مجرى أصحاب الألسنة الحداد. وكان أعجب ما في الرجل صبره على الرحلات في الصعيد وفي فصل الصيف، وفي خمسة عشر عاماً زار أكثر من ألفي قرية، وزار كل قرية بضع مرات. وكان في بيته مثال الزهاد، وفي ملبسه مثال البساطة، وكنت ألقاه في تلك الحجرة المتواضعة الفراش ذات السجادة العتيقة والمكتبة الضخمة، فلا تراه يختلف عن أي إنسان عادي، إلا في ذلك الإشعاع القوي والبريق اللامع الذي تبعثه عيناه. لقد كانت شخصية حسن البنّا جديدة على الناس. عجب لها من رآها واتصل بها. كان فيه من الساسة دهاؤهم، ومن القادة قوتهم، ومن العلماء حججهم، ومن الصوفية إيمانهم، ومن الرياضيين حماسهم، ومن الفلاسفة مقاييسهم، ومن الخطباء لباقتهم، ومن الكتّاب رصانتهم. كان قديراً على أن يحدّث كلاً بلغته وفي ميدانه وعلى طريقته وفي حدود هواه وعلى الوتر الذي يحس به وعلى الجرح الذي يثيره. واستشهد حسن البنّا. وغسله والده وحملت جثمانه النساء». «إن هذا الختام العجيب (كما يقول روبير جاكسون) سيظل مدى الأجيال يوقد في نفوس رجال الفكر النور والضياء، ويبعث في قلوب الذين آمنوا معه ما بعثه الحق في نفوس أهله حتى يمكنوا له[64].

---

(64) ترجم أنور الجندي كتاب روبير جاكسون «حسن البنّا الرجل القرآني»، ونشرته مجلة المختار الإسلامي، (القاهرة، لا تاريخ نشر) وأعيد طبعه عشرات الطبعات في عشرات البلدان. وهو نص يستشهد به كل الذين يكتبون عن البنّا أو الإخوان. إلا أنني لم أعثر على أية إشارة إلى حقيقة هذا الشخص: من يكون؟ فباستثناء القاضي الأمريكي الكبير روبير جاكسون (1892-1954)، المدعي العام اللامع وعضو المحكمة العليا في أمريكا، والذي عيّنه الرئيس هاري ترومان رئيساً للادعاء العام الأمريكي في محكمة نورمبرغ لمحاكمة النازيين بعد الحرب العالمية الثانية (1945-1946)، لا يوجد أي شخص آخر يمكن أن يكون المقصود. وأنا لم أعثر على أي مصدر أو مرجع أو نص إنكليزي للكتاب المذكور عن حسن البنّا في مؤلفات القاضي جاكسون وهي بالعشرات وأشهرها كتابه عن الرئيس تيودور روزفلت ومرافعاته في نورمبرغ كما تقويماته للمحكمة الدولية ولمحاكمة نورمبرغ برمّتها. وقد يكون ذلك لأن ورثته حذفوا هذا الكتاب من مؤلفاته، أو لعله كان سلسلة مقالات في جريدة أمريكية، والله أعلم. إنما المفيد الإشارة إليه هنا

ويقول أنور الجندي في كتابه عن حسن البنّا[65] إن عدد الخطب التي ألقاها البنّا في سبعة عشر عاماً، لا يقل عن ثلاثين ألف خطبة، وعدد الجلسات التي عقدها مثل ذلك أيضاً[66].

لقد كان حسن البنّا منظماً ومنظراً في آن واحد، إصلاحياً وثورياً في الوقت نفسه، جمع صفوة المثقفين من طبقات وانتماءات ومشارب مختلفة إلى مذهب موحد وهدف محدد. كما كان إدارياً من نوع جديد، ومجدداً لامعاً. فهو لم يبدأ العمل والدعوة من المسجد، ولم يتقدم بها للشيوخ كما كان يمكن أن نتصور، وإنما ابتدأ بداية متواضعة في مقاهي الإسماعيلية وبين عمال شركة قناة السويس. ثم أخذ يجوب النواحي المجاورة لتأسيس ما سُمي بالشعبة في كل قرية وبلدة، فيما كان أخوه الأستاذ عبدالرحمن يجعل من «جمعية الحضارة الإسلامية»، التي كان أسسها قبيل ذلك، فرعاً للإخوان في القاهرة[67] وكان البنّا مثالاً للموظف الملتزم الذي يقوم بواجباته الوظيفية على أفضل وجه: فهو لم يأخذ إجازة اعتيادية أو مرضية خلال خدمته الطويلة في التعليم إلا لماماً، وكان يذرع القرى قرية قرية خلال إجازة الصيف، ينتقل بالقطار والسيارة والدابة وفي القوارب وعلى الأقدام[68]، يستخلص من كل قرية واحداً أو اثنين يتوسم فيهما صلاحية الداعين ويكل إليهما تكوين شعبة للإخوان. وهكذا زار على مدار خمسة عشر عاماً أكثر من ألفي قرية، وزار كل قرية بضع مرات، وأسس

هو عدم توثيق المصادر والمراجع عند الكثيرين من الإخوان وغيرهم من الإسلاميين ونقلهم عن بعضهم البعض دون التفات إلى الإسناد الصحيح، ما يناقض ضوابط الإسلام.

(65) غلافه الخارجي يحمل عنوان «قائد الدعوة»، وغلافه الداخلي عنوان: «حسن البنّا، حياة رجل وتاريخ مدرسة»، لا مكان ولا تاريخ نشر.

(66) انظر الصفحات 87-92 وص106.

(67) البنّا، مذكرات الدعوة، ص106 107-و148.

(68) البنّا، مذكرات، ص151-157.

ونظم 1500 شعبة على الأقل، قبل أن تنتبه السلطات المصرية إلى وجود «دولة داخل الدولة» وهيئة ذات نفوذ وسلطان، إذ كانت الشعب الإخوانية قد تمكنت في التربة المصرية بحيث يستحيل اقتلاعها. وكما قامت الدعوة في الإسماعيلية أول مرة على أيدي ستة عمال[69]، فإن ستة من الطلاب فتحوا الجامعة أمام دعوة الإخوان فاكتسحتها[70].

كانت الجماهيرية هي أهم خصائص تميّز الإخوان كتنظيم، وذلك على عكس كل الحركات والتكتلات السياسية المعاصرة للبنّا. والمقصود بالجماهيرية هنا ليس فقط طبيعة جمهور الأعضاء، بل أساساً طبيعة القيادة. فالأحزاب الاشتراكية كانت تتزعمها قيادات من الأرستقراطية المصرية أو من اليهود المتمصّرين أو من النخب البورجوازية المثقّفة والمرهفة خصوصاً بين المسيحيين. أما الجمعيات الإسلامية فقد أخذت شكلاً سلفياً طقوسياً. وبرغم جماهيرية هذه الجمعيات إلا أن فكرها الضيق شلها عن الفعالية داخل المجتمع. وكانت الأحزاب الكبيرة وهي الهيئات الهامة التي تقلدت الحكم وطبقت سياساتها قد قامت على أكتاف مجموعات صغيرة من النخبة البورجوازية الصاعدة التي امتلكت المال والمنصب والمهنة والثقافة. (حزب الأمة وحزب الأحرار الدستوريين كانا يمثلان كبار ملاك الأراضي. أما حزب الاتحاد فقد أسسه نشأت باشا لحساب الملك فؤاد). ولم يتمثل أي عامل أو فلاح أو موظف صغير في مجلس إدارة حزبي الوفد والوطني وهي أحزاب الشعب في تلك الأيام. ويروي جمال البنّا أيضاً[71] أن وجود «أفندي» (هو الغرابلي)

---

(69) البنّا، مذكرات، ص76.

(70) حديث خاص مع جمال البنّا وفريد عبدالخالق، القاهرة، 27 شباط 1999. وانظر أسماء هؤلاء الطلاب الستة في مذكرات الدعوة، ص 162-163. ويسميهم حسن البنّا «شيوخ طلاب الإخوان المسلمين».

(71) ما بعد الإخوان، م. س. – ص 44-48.

بين شخصيات الوفد البارزة أُعتبر أمراً إداً، ولذلك تم منحه لقب الباشوية بمجرد تقلده الوزارة. وحتى أولئك الذين كانت جذورهم شعبية (سعد زغلول وحافظ عفيفي وإبراهيم الهلباوي) فإن الزيجات التي عقدوها والمناصب التي احتلوها أبعدتهم تماماً عن الشعب. فسعد بك عضو صالون الأميرة نازلي فاضل وصهر مصطفى باشا فهمي هو غير سعد الله القروي ابن قرية أبيانه. وإبراهيم الهلباوي تزوج من إحدى شركسيات القصر (وكانت العادة أن يخصص لها 500 فدان) وانتهى بأن يترافع ضد فلاحي دنشواي.

إن أبناء الفلاحين والعمال والموظفين لم يؤسسوا الأحزاب إلا بعد أن اندمجوا في البورجوازية الصاعدة، وانقطعت وشائجهم بالقرية وأهلها. وكان ذلك معروفاً حتى جاء الإخوان. فكان رئيسهم معلماً ابتدائياً وظل معلماً حتى استقال بعد عشرين عاماً دون أية ترقية.

وقامت الهيئة التأسيسية للجماعة ومكتب الإرشاد على عناصر شعبية خالصة من مزارعين وصغار مهنيين وموظفين. إلى حد أن جمال البنّا يقول إنه يعتقد بأن الذنب الكبير الذي لم يغفره المجتمع السياسي المصري للإخوان هو أنهم وضعوا نجارين وفلاحين ومعلمين وصغار موظفين في مناصب قيادية للعمل العام وأرادوا لهم أن ينافسوا باشاوات مصر. وبالإضافة إلى هذا فإن الإخوان كجمهور والإخوان كدعوة تضع الإسلام في صدارة المجتمع كانوا مرفوضين من المجتمع السياسي الليبرالي البورجوازي، كما من المجتمع السياسي الاشتراكي الذي يقوم على نفس الأرضية التي غرس بذرتها محمد علي باشا ونمت حتى تكللت بدستور 1923 ثم بالحقبة الناصرية التي ورثت هذا المجتمع البورجوازي وتبرجزت بدورها.

إلى أي إسلام دعا البنّا؟

في رسالته «دعوتنا في طور جديد» يصف البنّا دعوة الإخوان المسلمين بأنها «ربانية. وعالمية. ربانية لأن الأساس الذي تدور عليه أهدافنا جميعاً أن يتعرف الناس إلى ربهم. وعالمية. لأنها موجهة إلى الناس كافة. لأن الناس في حكمها إخوة، أصلهم واحد، وأبوهم واحد، ونسبهم واحد، ولا يتفاضلون إلا بالتقوى. لذلك. فليس هناك فئة من البشر مكتوب عليها البقاء في الحضيض إلى الأبد، وليس هناك جنس متفوق، وليس هناك جنس من بني آدم لا يمكن إصلاحه[72].

وفي نفس الرسالة، يحدد البنّا موقف العقلية الإسلامية فيقول إن العقل البشري تذبذب بين ثلاثة أطوار: طور الخرافة والبساطة والتسليم المطلق بالغيب المجهول والقوى الخفية البعيدة عنه، وطور الجمود والمادية والتنكر لهذا الغيب المجهول ورفض هذه القوة البعيدة عن مظاهر الكون، مفسراً كل شيء بطريقة مادية صرفة وفق قوانين تجريبية حدت به إلى إنكار الألوهية والنبوة، ثم جاء الإسلام في الطور الثالث فأصلح من العقليتين وعدّل فيهما، فقرر حدود الاعتقاد الروحي، وحدد الصلة الإنسانية بالله، وجعل الإيمان بالله أساس إصلاح النفس كما قرر الإسلام فضل العالم المادي لو عمّروه بالخير وانتفعوا به في حدود الخير. وهو بهذا جمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل. وهذا الجمع، إنما هو حصيلة العيش في عالمين، لا في عالم واحد فنحن «عاجزون عن تفسير كثير من ظواهر الكون فعلاً. حتى ينتهي بنا العجز إلى الإقرار بعظمة الله[73].

---

(72) مجموعة رسائل الإمام الشهيد. رسالة دعوتنا في طور جديد، ص109.

(73) المرجع السابق، ص110-111.

وعندما يصف البنّا الإسلام يقول: «. الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً. فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، ورحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[74].

وكان البنّا يرى رأي المجددين النهضويين الذين سبقوه (وهو رأي السلفية الإصلاحية التقليدية) في الحاجة إلى الاجتهاد، وذلك باللجوء إلى المصادر الأصلية التي تشكل القاعدة الصلبة وهي القرآن والسُنّة، «اللذان إن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبداً. وإن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلوّنت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدته والشعوب التي عاصرتها. ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي، معين السهولة الأولى. وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيّد أنفسنا بغير ما يقيّدنا به الله، ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه»[75]. كما يذكر البنّا في رسالة التعاليم أن «رأي الإمام ونائبه فيما لا نص فيه، وفي ما يحتمل وجوهاً عدة، وفي المصالح المرسلة، معمول به ما لم يصطدم بقاعدة شرعية، وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات؛ والأصل في العبادات التعبددون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديات الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد»؛ بمعنى أن لا اجتهاد في العبادات حسب الأصل، وإنما كل شيء دون العبادات يجوز الاجتهاد فيه»[76]. هذا بالنسبة للنص القرآني والسنّة. أما في مسألة اتباع السلف الصالح، فيقول البنّا: «كل واحد يؤخذ من كلامه ويُترك إلا المعصوم (الرسول). وكل ما جاء عن السلف رضوان الله عليهم موافقاً للكتاب

---

(74) مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، ص156-157 وما يليها.

(75) مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، م. س.، ص154-155.

(76) الرسائل، رسالة التعاليم، ص269.

والسُّنّة قبلناه، وإلا فكتاب الله وسُنّة رسوله أولى بالاتباع»[77].

ولا يرى البنّا عيباً في الاختلاف، لا بل إن «الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفرق في الدين، ولا يؤدي إلى خصومة ولا بغضاء، ولكل مجتهد أجره»[78].

أما العقيدة فهي تتلخص «بمعرفة الله وتوحيده وتنزيهه». وهذه «أسمى عقائد الإسلام. وآيات الصفات وأحاديثها الصحيحة، وما يليق بذلك من التشابه نؤمن به كما جاء من غير تأويل ولا تعطيل، ولا نتعرض لماجاء فيها من خلاف بين العلماء». أما عن زيارة القبور فهي سنّة مشروعة ولكن بالكيفية المأثورة. أما الاستعانة بالمقبورين أياً كانوا، ونداءهم لذلك، وطلب قضاء الحاجات منهم، والنذر لهم، وتشييد القبور وسترها وإضاءتها والتمسح بها، والحلف بغير الله. فكلها كبائر تجب محاربتها». ويرى المرشد العام أن «العقيدة أساس العمل»، وأن «الإسلام يحرر العقل، ويحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح من كل شيء لأن الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها». وعلى هذا الأساس، يرى البنّا أنه «لن تصطدم حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة. ويؤول الظني منها ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين، فالنظر الشرعي أولى بالاتباع، حتى يثبت العقلي أو ينهار». «وكل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذي نُهينا عنه شرعاً، ومن ذلك كثرة التفريعات للأحكام التي لم تقع، والخوض في معاني الآيات القرآنية الكريمة التي لم يصل إليها العلم بعد»[79].

---

(77) المرجع نفسه.

(78) المرجع نفسه.

(79) مجموعة الرسائل، رسالة التعاليم، م. س.، ص269-271.

كما عرض المرشد العام، في رسالة التعاليم أيضاً مبادئ الإخوان المسلمين التي تشكل أساس الشعار الأساسي للإخوان المسلمين وهو «الله غايتنا. الرسول قدوتنا. القرآن دستورنا. الجهاد سبيلنا. والموت في سبيل الله أسمى أمانينا». وهذه المبادئ الأساسية هي: الفهم، الإخلاص، العمل، الجهاد، التضحية، الطاعة، الثبات، التجرد، والأخوّة والثقة[80].

المرحلية في وجه التطرف

في حديث خاص مع الدكتور هشام جعفر[81]، شدد على السمات الخصوصية التي ميزت دعوة البنّا، وهي برأيه أولوية المهمة التربوية (التغيير الثقافي والقيَمي) من جهة، وشمول الإسلام أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، الجامع لكل أطراف الحياة، المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكاً، من جهة ثانية. وتساءل جعفر كيف أنه تم اختزال هذا الإسلام الشمولي إلى بُعد واحد من أبعاده وهو العمل السياسي وأولويته على أولوية التغيير الثقافي والقيَمي (التربوي). وقد أكَّد هشام جعفر أن الأستاذ البنّا قد أدرك مبكراً هذا الخلل وسعى لمعالجته. إلا أن هذا الخلل ازداد عمقاً واتساعاً في التجارب الإسلامية التالية. وفي حديث مع الأستاذ فريد عبدالخالق (وهو من القلائل الأحياء من الذين رافقوا الإمام البنّا وكان ملازماً له خاصة إبان قيادته لقطاع الطلاب في الإخوان)، ومع محمد عمارة (المفكر المصري المعروف) أكدا هذا التشخيص، كما أشارا إلى أن دعوة البنّا كانت

---

(80) المرجع السابق، ص271 277-.

(81) مؤسس والمدير العام السابق لموقع إسلام أون لاين قبل الانقلاب عليه - جرت اللقاءات في القاهرة، 27 شباط 1999، وكنا برفقة الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين، صحبة السيّد هاني فحص والدكتور طارق متري، وفي ضيافة الأخ الكبير الدكتور محمد سليم العوا.

منهاجاً للإحياء الشامل وليس فقط لحركة الإسلام السياسي[82].

وباعتقاد الكثيرين، ومنهم المفكر الدكتور محمد سليم العوا والمستشار الدكتور طارق البشري والمهندس أبو العلا ماضي وغيرهم من رموز تيار الوسط الإسلامي في مصر[83] فإن دعوة البنّا الحقيقية لا يمكن اختزالها في التعبير السياسي المباشر عن هدف الوصول إلى السلطة.

كان الإمام البنّا قد بدأ دعوته، كما سبق القول، بالتنقل بين المقاهي والمحلات العامة في الإسماعيلية يومياً بعد الفراغ من عمله في المدرسة التي كان يدرّس فيها، ثم انتقل بالذين تخيّرهم إلى مسجد جديد كانت شركة قناة السويس قد أقامته لعمالها بالإسماعيلية. وأخذ المسجد يزدحم ليلياً بالرواد القادمين للاستماع إلى محاضرات البنّا الذي نقل هذه الاجتماعات إلى القاهرة، التي عرفت بإسم دروس الثلاثاء في المركز العام للجماعة في حي الحلمية الجديد. وكان أسرع الناس إلى تبنّي دعوة الإخوان هم الجامعيون، ومن بعدهم البسطاء في القرى والأرياف من الفلاحين والمزارعين. وبعد ذلك ظهرت وسائل الإعلام الخاصة بالجماعة، مجلة الإخوان، والنذير، ثم صحيفة الإخوان اليومية. والجدير ذكره أن صدور مجلة النذير[84] كان بمثابة الإعلان عن بدء الكفاح السياسي للإخوان، والانتقال من مرحلة الدعوة الدينية والأخوية إلى مرحلة التنظيم السياسي الذي يعتمد المرحلية ويتوسل الوسائل السلمية دون عنف أو تطرف أو تهور. وهذا ما أكده البنّا في كلمته أمام أحد مؤتمرات الإخوان: «أيها الإخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المتعجلون منكم، اسمعوها مني

(82) لقاءات القاهرة، 27 شباط 1999.

(83) لقاءات مختلفة بين عامي 1998 و2000 كنا نجريها برفقة الإمام الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

(84) صدر العدد الأول في مايو/أيار، 1938.

كلمة عالية مدوية من فوق هذا المنبر، في مؤتمركم الجامع هذا، إن طريقكم هذا مرسومة خطواته، موضوعة حدوده، ولست مخالفاً في هذه الحدود التي أقتنعتم ولكن ليس هناك غيرها. إنما تظهر الرجولة بالصبر والمثابرة والجد والعمل الدائب؛ فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها أو يقتطف زهرة قبل أوانها فلست معه في ذلك بحال، وخير له أن ينصرف عن هذه الدعوة إلى غيرها من الدعوات. ومن صبر معي حتى تنمو البذرة وتنبت وتصلح الشجرة ويحين القطاف فأجره عند الله في ذلك ولن يفوتنا وإياه أجر المحسنين إما النصر والسيادة وإما الشهادة والسعادة»[85].

وكأني اسمع صوت الشيخ راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة التونسية، يخاطب رجال الحركة الإسلامية بعد نصف قرن على كلام البنّا هذا، فيقول: «لقد تجنبنا الرد على عنف الدولة بعنف مضاد. وباءت بالفشل كل محاولات النظام لتوريط الحركة في هذا السبيل. ولذلك إذا كان من استقرار في تونس اليوم فإنما هو عائد إلى منهج المصابرة الذي توخّته الحركة ودفع السيئة بالتي هي أحسن ورفض الاستدراج إلى العنف. هذا هو خيارنا الذي اجتمعت ولا تزال حوله غالبية أبناء الحركة فمن لم يطق صبراً عليه فليبحث له عن سقف آخر بديل عن النهضة يقف تحته»[86].

وكان الإمام الشهيد نفسه قد خاطب الإخوان خطاب الوسطية والتوازن والرشد والاعتدال: «أيها الإخوان المسلمون ألجموا نزوات العواطف بنظرات العقول، وأنيروا أشعة العقول بلهفة العواطف، وألزموا الخيال صدق الحقيقة والواقع، واكتشفوا الحقائق في أضواء الخيال الزاهية البراقة ولا تميلوا كل

---

(85) البنّا، الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، ص161.

(86) مجلة الوحدة – طهران – العدد 164 – 165، للعام 1994.

الميل فتذروها كالملعقة، ولا تصادموا نواميس الكون فإنها غلابة، ولكن غالبوها واستخدموها وحولوا تيارها، واستعينوا ببعضها على بعض وترقبوا ساعة النصر فما هي منكم ببعيدة»[87].

ويعتبر الدكتور محمد عمارة أن المرحلية هي أهم ما ميّز فكر الإمام البنّا وأن الشيخ الشهيد قد طوّر فكرة التنظيم كضرورة إسلامية لتكوين دينامو ومحرّك أو مايسترو ضابط لمجمل العمل، مع عدم اختزال العمل إلى التنظيم. ويرى أن فكرة الجاهلية والتكفير فكرة دخيلة على الفكر الإسلامي عموماً، وعلى فكر البنّا خصوصاً. أما فريد عبدالخالق فيؤكد أنه سمع من البنّا شخصياً كلاماً عن كون النظام الخاص (أو التنظيم العسكري المسلح) هو خروج عليه وعلى الجماعة[88].

لقد تميز الإمام البنّا بالدعوة إلى التغيير من خلال المجتمع وليس من خارجه، وبالتالي فإنه لم يكن يدعو إلى رد الناس إلى دينهم بقدر ما كان يدعوهم إلى استكمال أسلمة المجتمع. ومن هنا فقد أمسك حسن البنّا بقضية محورية تتمثل في بلورة مفهوم شمولية الإسلام، بحيث يهيمن على السلوك الشخصي كما على الممارسة السياسية للجماعة المنظمة. ولذا فإن حسن البنّا لم يطّور نظرية خاصة بقدر ما طرح قضية أساس، وبلور حولها مبادئ ومفاهيم تهدف إلى إثبات معركته الأساسية وذلك من خلال شمولية الموقف والرأي والسلوك الإسلامي لكل مناحي الحياة وقضايا المجتمع في مرحلته.

وبقدر ما كانت الدعوة جماهيرية، تتوجه إلى عموم الناس، وتتبنّى قضايا الأمة والمجتمع، بقدر ما تطوّر العمل المنظّم إلى صيغة تنظيمية أخذت

---

(87) البنّا. الرسائل. رسالة المؤتمر الخامس. ص161.

(88) في اللقاء المذكور سلفاً. القاهرة، 27 فبراير/ شباط 1999، وفي لقاءات قاهرية أخرى العام 2000.

معها فئة من المسلمين تتمايز عن الناس جميعاً، ثم أخذت فئة خاصة من داخل جماعة الإخوان تتمايز عن الإخوان أنفسهم، لا بل وحتى عن المرشد والمؤسس الإمام البنّا نفسه. فكانت هذه هي النقلة الطبيعية الموضوعية الخاصة بآلية تطوّر أي إطار تنظيمي يولد لتجسيّد قيم ومفاهيم معينة ثم يتحّول ليكون هو نفسه القضية والقيمة والمفهوم العام.

أول السلاح: النظام الخاص

لعل مسألة التنظيم السري شبه العسكري المعروف باسم النظام الخاص، هي المسألة الحاسمة للفصل في القضية الأساس التي ما زالت إلى اليوم مثار جدل، نظراً لدورها في إثبات أو نفي ادعاء حركات العنف الإسلامي المعاصر أنها وريثة شرعية لتجربة ولموقف الإمام البنّا من «التشكيل السري العسكري» ومن «العنف والعمل الثوري الانقلابي».

بدأت الإجراءات «لوضع أول لائحة تنظّم وتقنّن نواحي العمل في الجماعة بين عامي 1931-1930»، ولكن لا يوجد ما يؤكد ذلك سوى ما نقله ريتشارد ميتشل عن حسن البنّا نفسه[89]. ولعل المقصود بكلام البنّا هو ما يسميه الرسائل والنشرات[90]وأولها كان رسالة «القانون الأساسي للإخوان واللائحة الداخلية»، وهذه كما نعرف (القانون الأساسي واللائحة الداخلية) هي من المستلزمات القانونية للحصول على ترخيص بالجمعية، وفق القانون العثماني-المصري الذي كان وما يزال سارياً في العديد من البلدان العربية.

(89) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، وهو الجزء الثاني من كتاب ميتشيل، مكتبة مدبولي، القاهرة، لا تاريخ، ص13.

(90) البنّا، المذكرات، ص 142-143.

ثم صدرت بعد ذلك «رسالة المرشد»، صدر منها عددان فقط[91]، الرسالة الأولى في 19 ديسمبر/ كانون الأول 1932؛ والثانية في 2 يناير/كانون الثاني 1933. وتوالت بعدها ما صار يُعرف لاحقاً باسم الرسائل (نحو النور، دعوتنا، إلى أي شيء ندعو الناس، المأثورات، إلى الشباب، محاضرة الثلاثاء، رسالة الجهاد). ثم صدرت جريدة الإخوان الأسبوعية، «في يوم الخميس 28 صفر 1352 هجرية، وذلك يوافق أواخر شهر مايو/ أيار 1933، إذ كان التاريخ في صدر أعدادها قاصراً على الهجري فقط»[92]. والحقيقة أن التاريخ الهجري يوافق يوم الخميس 22 يونيو/ حزيران 1933. وقد لاحظت أخطاء في كل التواريخ الموجودة في كتاب «مذكرات الدعوة والداعية» حتى صرت معتقداً أن شخصاً من الإخوان هو الذي قام بجمعه وترتيبه انطلاقاً مما كتبه البنّا في جريدة الإخوان ابتداء من العدد 374 الصادر في 21 /7 /47 وإلى حدود الخمسمائة عدد على حد قوله[93]. وبعدها صدرت مجلة النذير[94]. إلا أن أول مؤتمر عام للجماعة هو اجتماع مجلس الشورى العام بمدينة الإسماعيلية في 22 صفر 1352 (16 يونيو/ حزيران 1933). ويلفت الانتباه في تلك المرحلة المبكرة حصول انشقاق في الجماعة (بداية عام 1930) نتج عن خلاف حول من يخلف البنّا، في قيادة الإسماعيلية (مركز التأسيس للجماعة) حين قرر الانتقال إلى القاهرة. يومها قدّم المنشقون، وفيهم أمين صندوق الجماعة، بلاغاً رسمياً ضد البنّا، متهمين إياه بإساءة استخدام أموال الجماعة (وذلك بتوزيعها على الشُعَب الجديدة ومن بينها شعبة القاهرة التي يرأسها شقيقه).

---

(91) م. ن: ص 142.

(92) م. ن، ص 144.

(93) انظر: الحسيني، مرجع سابق، ص 67.

(94) الاثنين 29 ربيع الأول 1357، الموافق يوم الاثنين 30 مايو/ أيار 1938.

ويومها أيضاً قرر المدعي العام براءة المتهم البنّا، بعد اعتراف المدّعين بأنهم كانوا يوافقون على تصرفات البنّا. وبعد قيام المرشد بفصل الرجال (الذين استقالوا أصلاً) قام هؤلاء بحملة من الإشاعات حول «خطورة الجماعة» و«عملها السري»، وكانت هذه أول إشارة إلى شيء «سري» وإلى أشكال تنظيمية تستوحي الأحزاب الغربية أو الماسونية. كما أن أنصار البنّا قاموا بالاعتداء بالضرب على المنشقين المفصولين(95) في أول ممارسة للعنف الجسدي (تشبه إلى حد كبير ممارسات الحزب القومي السوري في بداياته، أو بدايات القوميين العرب ضمن كتائب الفداء العربي وقائدها المصري حسين توفيق اللاجئ في سوريا يومذاك، ناهيك عن طريقة حزب مصر الفتاة). بعد ذلك ومع الانتقال إلى القاهرة، انتظم العمل وفق لوائح تنظيمية. وكانت اللائحة الأولى هي لائحة فرقة الأخوات المسلمات في الإسماعيلية (26 أبريل/ نيسان 1933)، كما كانت الرحلات التي قام بها البنّا صيف 1933 هي المدماك الأول لبناء الأطر التنظيمية في مصر. ثم تألفت بعدها هيئة مكتب الإرشاد العام بناء على قرارات ما كان يُعرف باسم مجلس الشورى (سكرتيره محمد أسعد الحكيم) الذي انعقد في دورته الثانية ببورسعيد (2 شوال 1352، 18 يناير/كانون الثاني 1934) وهو الذي قرر إنشاء جريدة الإخوان، وتسليم إدارتها إلى محب الدين الخطيب. وجاء المؤتمر الثالث (مجلس الشورى طبعاً) في عطلة عيد الأضحى، عام 1935، فانعقد في القاهرة في الفترة من يوم السبت 11 ذي الحجة 1353هـ، الموافق 16 مارس/آذار 1935م، وحتى يوم الاثنين 13 ذي الحجة، الموافق 18 مارس/آذار، 1935. وقد حضر هذا المجلس 112 عضوًا من أعضاء الجماعة في أقاليم مصر؛ فيهم عن مكتب الإرشاد أحد عشر عضواً، وعن منطقة القاهرة 41 عضواً، واعتذر

(95) البنّا، المذكرات، ص 119-129.

عن حضور المجلس بالبرقيات والخطابات- مع تأييد قرارات المجلس- ستةٌ وعشرون عضواً من مختلف الشُّعَب.

كانت الغاية من هذا المؤتمر، كما يقول الشيخ حسن البنّا: «التفكير في الوسائل العملية الناجعة التي يجب أن يقوم بها رجال فكرة الإخوان المسلمين للوصول إلى غايتهم القدسية النبيلة»[96]. وقد تناول المؤتمر القضايا التنظيمية مثل شروط العضوية ومسؤولياتها والسلطة العليا للجماعة. وحدّد هذا المؤتمر الهيئات الإدارية وهي: المرشد العام – مكتب الإرشاد العام – مجلس الشورى العام – نواب المناطق والأقسام – نواب الفروع – مجالس الشورى المركزية – مؤتمرات المناطق – مندوبو المكتب – فرق الرحلات – فرق الأخوات[97]. ولعل أهم ما تضمنه المؤتمر هو تصنيف العضوية إلى أربعة مستويات هي: مستوى التبعية التي ترغب في الانضمام إلى الجماعة وهو إنضمام عام يكفي فيه إعلان الاستعداد للصلاح والتقوى والتعهد بتسديد الاشتراك الشهري التطوعي (الأخ المساعد)؛ ومستوى الانضمام إلى أصحاب هذه التعاليم وهو انضمام أخوي يشترط فيه حفظ العقيدة والتزام الطاعة والكف عن المحرّمات وحضور الاجتماعات الأسبوعية والسنوية (الأخ المنتسب)؛ ومستوى الخضوع والامتثال العملي وهذا يتطلب الدراسة وحضور المجالس القرآنية والاشتراك في لجان الحج والزكاة والانضمام إلى فرق الرحلات والتزام التحدّث بالعربية الفصحى وقبول مناصفات الإخوان التأديبية (الأخ العامل)؛ ومستوى الجهاد في سبيل الله وهو مستوى الذروة ولا يمنحه إلا مكتب الإرشاد لمن ثبت أنه يستحقه بناء على تحقق قيامه بكل الواجبات السابقة إنما على مستوى الذروة كقيام

(96) البنّا، المذكرات، ص 182-183.

(97) م. س. المذكرات، 195-196.

الليل، والوصية بجزء من تركته للجماعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتلبية دعوة مكتب الإرشاد في أي وقت أو مكان، والاستعداد لقضاء مدة التربية الخاصة بمكتب الإرشاد وغير ذلك (الأخ المجاهد)[98].

ولعل في هذا التنظيم ما يوحي بوجود مهمات أخرى غير ظاهرة مخصوصة لشباب عضوية «الانضمام الجهادي». يومذاك لم يجر تفسير المعنى المحدد لهذه الفئة من الأعضاء. وقد رأى الإخوان في أدبياتهم أن البنّا لم يكن يهدف إلى تكوين «جهاز سري» بالمعنى الذي عُرف لاحقاً، بقدر ما كان يرمي إلى تكوين مجموعة من الأعضاء الأكثر إخلاصاً وفعالية، والذين يستطيعون تحمل عبء خدمة الله والرسالة»[99]. في حين يرى إسحق الحسيني في التفاتة ذكية استعاد فيها كلاماً لأحمد أمين عن الصلة بين الجمعيات الإسلامية الحديثة ونظام الفتوة القديم أن «الجماعات الإسلامية -وهذا تعبير أدق من الجمعيات بحسب الحسيني- كانت تلتف حول أغراض دينية مركزها المسجد، للثقافة فيها نصيب يعادل نصيب الثقافة من الدين في العُرف الإسلامي، وكذلك شأن الاجتماع والسياسة. وليس ثمّ شك في أن هذه المصطلحات نفسها: الثقافة والاجتماع والرياضة، قد اكتسبت معنى جديداً يقارب المعنى المفهوم عند الغربيين، هذا المعنى الذي ساهمت في نقله جمعيات الشبان المسيحية المؤسسة في البلاد العربية»[100]. وكان أحمد أمين بك السبّاق إلى سبر أغوار الأساس السوسيولوجي لما حملته ظاهرة الإخوان

---

(98) انظر: رؤوف شلبي: الشيخ حسن البنّا ومدرسة الإخوان المسلمين، دار الأنصار، القاهرة، 1977، الصفحات 218-222.

(99) انظر ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبدالسلام رضوان، دفاتر التاريخ العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977، ص 68 وهذه الدراسة هي الجزء الأول من كتاب ميتشل الشهير وقد جرى تقسيمه إلى جزئين، والجزء الأول يمتاز بصحة الترجمة ودقة الاستشهادات والمراجع، بعكس ما سمي بالجزء الثاني الذي صدر أيضاً عن مكتبة مدبولي حيث لا وجود لأي مصدر أو مرجع أو هامش أو إحالة إلى ثبت مصادر أو مراجع. إلخ.

(100) الحسيني، م. س. ص11-12.

المسلمين من تركيز على الرياضة والتدريب والقوة والانضباط والتنظيم. فكتب ملاحظة طريفة وصحيحة مطلع عام 1952: «وربما كان قريباً من نظام الفتوة في أيامنا هذه جمعية الإخوان المسلمين. ووجه الشبه بينهم وبين نظام الفتوة ظاهر حتى في تنظيمهم ودعوتهم للإصلاح الاجتماعي ومساعداتهم للفقراء والمساكين، ثم في تسلحهم الذي يشبه الفتوة العسكرية كالتي رأيناها عند الناصر لدين الله وأشباهه من رجال الحروب الصليبية ورجال الفروسية. وقد عقد وكيل النيابة الذي ترافع في قضية الخازندار مقارنة بين نظامهم ونظام الإسماعيلية وأطال في ذلك. والله بمستقبلهم عليم»[101]. وقد دافع إسحق الحسيني، بعد أحمد أمين، عن موقفهما بأن الإخوان لم ينقلوا عن الغرب (مباشرة أو غير مباشرة) وبأنه لا علاقة للدعوة الإخوانية بالنظام الفاشيستي أو النازي، كما حاول أن يثبت ذلك محمد حسن أحمد في كتابه[102]. والحال أن الكتّاب الشيوعيين المصريين لم يتركوا سانحة دون نسبة نظام الإخوان إلى أنظمة الفاشية والنازية، متناسين اللينينية والبلشفية في زمن ستالين وصعود الشيوعية في مصر والعالم العربي، ناهيك عن نظام الفتوة الذي اشتغل عليه أحمد أمين (وهو التحليل الذي تبنّاه إسحق الحسيني)، أو نظام إخوان الصفا والإسماعيلية الذي لاحظه المدعي العام المصري في قضية اغتيال القاضي الخازندار. وباعتقادي الشخصي فإن سحر النازية والفاشية كان أقوى في بلاد الشام، وقد حملته النخب القومية ذات الأصول المسيحية يومذاك، وكان أضعف في مصر حيث الثقافة الإسلامية راسخة الجذور وقوية وخصوصاً ثقافة الفتوة والثقافة الفاطمية.

---

(101) أحمد أمين بك: الصعلكة والفتوة في الإسلام، سلسلة إقرأ، العدد 111، دار المعارف بمصر، القاهرة، أبريل/ نيسان 1952، مقتطفات ص 96-98.

(102) الإخوان المسلمون في الميزان، كتاب في 102 ص، مطبعة الإخاء في مصر، بلا تاريخ، والأرجح انه عام 1946.

«إن التشبّه الشكليّ لبعض الأحزاب الشبابيّة في سوريا ولبنان بالتنظيمات الفاشيّة والنازيّة فُسّر إعجاباً بهذا النوع من الأنظمة، علماً أن أحزاباً كالكتائب اللبنانيّة والقمصان الحديديّة السوريّة التابعة لـ«الكتلة الوطنيّة» لم تكن تعتمد النازيّة والفاشيّة، مراجع فكريّة وسياسيّة لها. لا بل حتى في الجانبين الشكليّ والتنظيميّ وُجد تأثّر لا يُخفى بالتنظيمات الشبابيّة الشيوعيّة والكماليّة في تركيا. على أن الإشارة إلى النازيّة في أواسط الثلاثينيات بدأت تتجاوز حدود التعليقات الصحافيّة المقتصرة على الأحداث الألمانيّة والأوروبيّة الكبرى. فالصحافة راحت تناقش بإسهاب وتوسّع جوانب من الأيديولوجيا القوميّة الاجتماعية. وعلى مدى بعض السنوات اللاحقة، تمّ تناول جوانب محدّدة من النازيّة، كالتشكيلات الشبابيّة الميليشيويّة ودور الزعيم (الفوهرر) بوصفه التمثيل الراسخ لإرادة الشعب، ومفاهيم العرق والأمة. ومن ناحيتها قدّمت النازيّة موقفاً متماسكاً يجمع إلى الحكم السلطويّ والتوتاليتاريّ مفهوم اللاساميّة وتراتُب الأعراق والشعوب وغير ذلك. ولكنّ في هذا المعنى لم يكن التبنّي الكامل للموقف النازيّ حالة معمّمة في سوريّا ولبنان، إذ عمل المتابعون على تفكيك ذاك التماسك والاقتصار على تأييد هذا الجانب منه أو ذاك. بيد أن هذه بدت بدورها مهمّة مفكّكة وسطحية، إذ إن مثقّفين مثل إدمون ربّاط وميشيل عفلق وأنطون سعادة (خاصة) ترافقت إدانتهم للعرقيّة مع أخذهم بتصوّر بالغ العضويّة والجوهريّة لدور الجغرافيا أو اللغة»[103].

ويبدو على كل حال أن أنظمة الماسونية وقبلها فرسان الهيكل وبعدها الكاربوناري الإيطالية، وصولاً إلى الفاشية والنازية والشيوعية هي التي نقلت

(103) حازم صاغية في تعليق له في جريدة الاتحاد الإماراتية 2009/3/14 على كتاب للباحث الالماني غوتز نوردبروخ Götz Nordbruch يحمل عنوان «النازيّة في سوريّا ولبنان 1933-1945»، دار راوتليدج، بريطانيا وأمريكا وكندا، ديسمبر / كانون الأول 2008.

عن نظام الفتوة ونظام النقابات الحرفية في المدن الإسلامية القديمة، ناهيك عن النظام الحزبي المحكم لإخوان الصفاء وخلان الوفاء، وتنظيمات الفاطمية والإسماعيلية، وقبلها كل الفرق الغنوصية العرفانية واليهودية - المسيحية في هذا المشرق. مما يحتاج إلى بحث خاص ليس هنا مجاله.

ولكن البنّا أشار غير مرة في خطبه ومقالاته إلى ما كان يحدث في إيطاليا وألمانيا وتركيا بأسلوب يدل على إعجابه ببعض مظاهر الحكم فيها مثل توحيد القوى بإلغاء الأحزاب في تركيا واستخدام هتلر الإذاعة للنهوض بشعبه وإلهاب حماسته في حين يستخدمها المصريون في الحب والغرام والأغاني الرخيصة، وإلى أن إيطاليا قاومتها إثنتان وخمسون دولة وفرضت عليها العقوبات، ولكنها أرغمت هذه الدول على احترام مشيئتها بدون سيف[104]. إلا أن هذه الإشارات وردت في العام 1946 حين كان الصراع على أشده بين الإخوان وبقية الأحزاب المصرية، وبعد سقوط النازية والفاشية بنتيجة للحرب الكونية الثانية، وصعود الشيوعية في مصر والعالم العربي.

ولا أرى ما يمكننا من تفسير ظاهرة النظام الخاص سوى مثال الفتوة وعلاقة الجماعات الإسلامية بالرياضة والثقافة من خلال الدين ومحورية دور المسجد في ذلك كله، وإعادة إنتاج هذه الأشكال في ظروف الاحتكاك بالغرب وظواهر تنظيمه وقوته. تماماً كما كتب أحمد أمين وإسحق الحسيني مطلع الخمسينيات من القرن العشرين. وتماماً كما يظهر من فرق الرحلات التي أُنشأت منذ بدايات الدعوة في الإسماعيلية، وأقرها المؤتمر الثالث، أو من فرق الجوالة التي تأسست عام 1936، كنتيجة لقرارات المؤتمر الثالث 1935 بتعميم تجربة فرق الرحلات، ثم من «الكتائب» التي تأسست بعد المؤتمر

(104) انظر جريدة الإخوان المسلمين الأعداد 59 و62 و70 بتاريخ 11 و15 و24 يوليو/ تموز 1946.

الرابع عام 1937 (يوم كان بيار الجميل يُنشئ في بيروت الكشافة والكتائب على صورة كتائب إسبانيا والبرتغال). ويقول البنّا عن كل هذه التشكيلات[105] أنها بعينها فرق الرحلات، وأنه هو من أسس أول فرقة عند تأسيسه للدعوة في الإسماعيلية عام 1928 وأنه كان يزاول تدريبها شخصياً على بعض التمرينات الرياضية إلى أن عُينّ لها، مدرب خاص بمرتب يدفعه له مكتب الإرشاد (تعيين علي أفندي خليل في ذي القعدة 1357 هجرية الموافق مطلع يناير/كانون الثاني 1939). وهنا أتوقف عند مسألة غريبة هي خلو كتاب «المذكّرات» من رواية خاصة عن المؤتمر الرابع للإخوان برغم وجود عنوان «المؤتمر الرابع للإخوان» في فهرس الكتاب وتحديد رقم صفحة له (238). إلا أن الصفحة المذكورة هي التي تتحدث عن فرق الرحلات وتعيين المدرّسين والمدرّبين لها. وبمراجعة وثائق الإخوان وأرشيفات تلك المرحلة تبيّن أن المؤتمر الرابع انعقد في يوليو/تموز سنة 1937 للاحتفال بتتويج الملك الشاب فاروق (الذي كان تلميذاً للشيخ مصطفى المراغي) وكان عمره آنذاك 18 سنة. وقد استطاع الإخوان حشد ما يقرب من عشرين ألفاً من جوالتهم في استعراض للقوة، وبعد احتفال طويل لعبت خلاله الجوالة أول أدوارها، تجمّع الإخوان عند بوابة قصر عابدين وهم يرددون: «نَهبك ولاءنا على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلّم». ويبدو أن جامع المذكّرات تخّوف من أي كلام عن موقف الإخوان من الملك قد يستغل ضدهم، والكتاب طبع بعد وقوع الثورة الناصرية.

وقد رفض الإخوان المسلمون في العام الموالي حضور حفل زواج الملك، «لما جرى به من سفور واختلاط»، عدّوه من الفضائح. ونشرت مجلة «الإخوان المسلمين»[106] مقالاً بعنوان «إلى الأستاذ الأكبر: أهكذا تكون إمارة المؤمنين؟»

(105) المذكرات، ص238-239.

(106) بتاريخ 1938/1/28.

(لاحظ عبارة الأستاذ الأكبر الماسونية والمقصود فيها الملك هنا). وقد تأسست الكتائب بعد هذا المؤتمر[107].

وبحسب الشيخ محمود عبدالحليم فإن نظام الكتائب مستمد «من اجتماعات دار الأرقم بن أبي الأرقم حيث كان الرسول يجمع المؤمنين وكانوا قلة فيبثهم ما عنده ويأخذهم بأسلوب من التربية الروحية العالية»[108]. والكتائب عبارة عن مجموعات تضم كل منها أربعين عضواً، وكانت كل كتيبة تلتقي على حدة في ليلة معينة من الأسبوع لتمارس تدريباتها في تلك الليلة، وهي السهر وأداء أكبر قدر ممكن من صلوات الفرد والجماعة والتسبيح وتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الأوراد، وأقل قدر ممكن من النوم، ويتخلل تلك الجلسات إرشادات روحية في أي موضوع. وكان جوهر الإلتزام المطلوب من العضو يتلخص في ثلاث كلمات: العمل والطاعة والصمت[109].

فاصلة المؤتمر الخامس

انعقد المؤتمر الخامس في 13/من ذي الحجة/ 1357 الموافق 3 فبراير/ شباط 1939، وتزامن مع الذكرى العاشرة لتأسيس الجماعة، واشترك فيه حوالي أربعة آلاف من مندوبي شُعَب الجماعة، وحظي بتغطية واسعة من الصحف. وقد وضّح الشيخ حسن البنّا في خطابه في المؤتمر الخامس هذا خصائص الدعوة[110]، كما وضح منهج الإخوان في التدرج في الخطوات بقوله:

---

(107) بحسب ميتشل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص68، كما بحسب تاريخ مؤتمرات الإخوان.

(108) انظر حديث الشيخ محمود عبدالحليم عن نظام الكتائب والجوالة في كتابه أحداث صنعت التاريخ، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 150 إلى 171.

(109) المرجع السابق نفسه.

(110) انظر سابقاً ص. 58-61 من هذا الكتاب.

«أما التدرج والاعتماد على التربية ووضوح الخطوات في طريق الإخوان المسلمين فذلك أنهم اعتقدوا أن كل دعوة لا بد لها من مراحل ثلاث:

1 - مرحلة الدعاية والتعريف، والتبشير بالفكرة، وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب،

2 - مرحلة التكوين وتخّير الأنصار، وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين،

3 - ثم بعد ذلك كله مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج»[111].

ثم يقول: «في حدود هذه المراحل سارت دعوتنا ولا تزال تسير، فقد بدأنا بالدعوة فوجهناها إلى الأمة في دروس متتالية، وفي رحلات متلاحقة، وفي مطبوعات كثيرات، وفي حفلات عامة وخاصة، وفي جريدة الإخوان المسلمين الأولى ثم في مجلة النذير الأسبوعية». ثم يقول المرشد العام وهو يتحدث عن خطوة التكوين «خطونا الخطوة الثانية في صُوَر ثلاث:

1 - الكتائب ويراد بها تقوية الصف بالتعارف وتمازج النفوس والأرواح، ومقاومة العادات والمألوفات، والمران على حسن الصلة بالله تبارك وتعالى واستمداد النصر منه. وهذا هو معهد التربية الروحية للإخوان المسلمين.

2 - الفرق الكشافة والجوالة والألعاب الرياضية، ويراد بها تقوية الصف بتنمية جسوم الإخوان، وتعويدهم الطاعة والنظام والأخلاق الرياضية الفاضلة، وإعدادهم للجندية الصحيحة التي يفرضها الإسلام على كل مسلم. وهذا هو معهد التربية الجسمية للإخوان المسلمين.

---

(111) الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، ص: 159-160.

3 - درس التعاليم في الكتائب أو أندية الإخوان المسلمين، ويراد بها تقوية الصف بتنمية أفكار الإخوان وعقولهم بدراسة جامعة لأهم ما يلزم الأخ المسلم معرفته لدينه ودنياه. وهذا هو معهد التربية العلمية والفكرية للإخوان المسلمين»[112].

وفي هذا الخطاب قال المرشد العام أيضاً: «أعدوا أنفسكم وأقبلوا عليها بالتربية الصحيحة، والاختبار الدقيق، امتحنوها بالعمل القوي البغيض لديها، الشاق عليها، وأفطموها عن شهواتها ومألوفاتها وعاداتها، وفي الوقت الذي يكون فيه منكم -معشر الإخوان المسلمين- ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسها روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحار، وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم القائل: «لن يغلب إثنا عشر ألفاً من قلة»[113]. ويقول بعد ذلك: «هذا كلام واضح لم نأت به من عند أنفسنا، ولكننا نقرر به أحكام الإسلام الحنيف. وعلى هذا فالإخوان لا يطلبون الحكم لأنفسهم، فإن وجدوا من الأمة من يستعد لحمل هذا العبء، وأداء هذه الأمانة، والحكم بمنهج إسلامي قرآني، فهم جنوده وأنصاره وأعوانه. وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله»[114].

وقد أوضح حسن البنّا في هذا الخطاب موقف الإخوان المسلمين من

---

(112) الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، ص: 160. (ملاحظة تفرض نفسها: كان للإخوان المسلمين 99 فرقة كرة قدم في المناطق المصرية المختلفة منها 36 فرقة في القاهرة وحدها، و32 فرقة لكرة السلة و28 فرقة لتنس الطاولة و19 فرقة لرفع الأثقال و16 فرقة للملاكمة و9 فرق للمصارعة و8 فرق للسباحة كان يشرف عليها السباح العالمي حسن عبدالرحيم). انظر كتاب محمد شوقي زكي: «الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، الطبعة الأولى صدرت عام 1954 والثانية عام 1980 عن دار الأنصار. القاهرة، ص208.

(113) الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، ص158.

(114) الرسائل – رسالة المؤتمر الخامس، ص171

الدستور المصري، والقانون المصري، والوحدة القومية، والوحدة العربية، والوحدة الإسلامية، والخلافة، والهيئات، وجماعة الشبان المسلمين، والأحزاب، ومصر الفتاة، والدول الأوروبية.

وكان الشيخ الإمام قد كتب لنظام الكتائب رسالة اسمها «رسالة المنهج» يبدو أنها سحبت لتضمنها أموراً لا تريد الجماعة إبرازها (ولعلها تفسر الصفحات الناقصة من المذكرات عن المؤتمر الرابع الذي فيه تأسست الكتائب). ثم نشر البنّا رسالته المعنّونة «رسالة التعاليم»، ابتدأها بالصلاة والسلام على الرسول «إمام المتقين وقائد المجاهدين»، ووجهّها «الى الإخوان المجاهدين من الإخوان المسلمين الذين آمنوا بسموّ دعوتهم وقدسية فكرتهم، وعزموا صادقين على أن يعيشوا بها ويموتوا في سبيلها، إلى هؤلاء الإخوان فقط أوجه هذه الكلمات الموجزة. وهي ليست دروساً تُحفظ ولكنها تعليمات تُنفّذ. أما غير هؤلاء فلهم دروس ومحاضرات، وكتب ومقالات، ومظاهر وإداريات»[115].

وكان المؤتمر السادس آخر المؤتمرات (انعقد في 11/ذي الحجة/1359 الموافق 9 /1 /1941 في دار المركز العام للإخوان المسلمين بالقاهرة) حيث أستغني عن أسلوب المؤتمرات بنظام الهيئة التأسيسية، والمكاتب الإدارية، وقد تكوّنت الهيئة التأسيسية من مائة عضو.

وأُنشئ نظام الأُسَر بعد ذلك في سبتمبر/ أيلول 1943. وهذا النظام يقوم الارتباط فيه على أساس الأخّوة والحب والإيثار والتعاون، وهو يستجيب للمرحلة الجديدة حيث بدأت بوادر الصدامات والصراعات مع الأحزاب ومع القصر، إلى جانب المعركة الكبرى في فلسطين وضد الإنكليز. وتتكون الأسرة

(115) الرسائل، رسالة التعاليم، ص267. أعتقد أن هذا الكلام الواضح في تمييز فئة مجاهدة من بين الإخوان، هو الأساس النظري والعملي لكل ما سمي لاحقاً بالنظام الخاص والجهاز السري وغير ذلك.

من خمسة أفراد. وللأسرة نقيب هو الذي يتصل بالقيادة المحلية. وتتكون من كل أربع أسر عشيرة، يرأسها نقيب الأسرة الأولى من أسر العشيرة. ويتكون من كل خمس عشائر رهط. ويتكون من كل خمسة رهوط كتيبة. وتجتمع الأسرة أسبوعياً خارج الشعبة في منازل الأعضاء بالتناوب.

كما يمكن رصد تطوّر جماعة الإخوان المسلمين من خلال الشركات الإسلامية التي أسسوها ونذكر منها ما يلي:

1 - شركة المعاملات الإسلامية تكونت سنة 1939 وقد قامت بإنشاء خطوط نقل وأقامت مصنعاً كبيراً للنحاس ينتج وابور غاز كامل، وقطع غياره المختلفة، راجت في الأسواق المحلية والخارجية.

2 - الشركة العربية للمناجم والمحاجر تكونت في سنة 1947.

3 - شركة الإخوان المسلمين للغزل والنسيج. تأسست هذه الشركة سنة 1948 وكانت تنتج فيما تنتج الأقمشة الحريرية، وكانت منتجاتها تباع بأقل من أسعار أي بضاعة أخرى من مثيلاتها.

4 - شركة المطبعة الإسلامية التي تسمى شركة الإخوان للطباعة.

5 - شركة الإخوان للصحافة وقد صدر العدد الأول من الجريدة اليومية في مايو/ أيار سنة 1946.

6 - شركة التجارة والأشغال الهندسية بالإسكندرية.

7 - شركة التوكيلات التجارية. توسعت أعمالها حتى شملت التجارة والنقل والإعلان. وقامت الشركة بعمل مشروع اقتصادي تعاوني تكفل به اللوازم المنزلية والسلع الاستهلاكية للإخوان بأسعار الجملة.

8 - شركة الإعلانات العربية. وقد أنشئت قبل الحل بحوالي عام وكانت أعمالها تشمل النشر بالصحف، والدعاية بالسينما، وعمل الرسوم الفنية، وأغلفة الكتب والمجلات وتصميم لافتات وواجهات المحلات[116].

وقد كانت جميع الشركات الإخوانية السابقة موزعة أسهمها على مجموعة كبيرة جداً من المساهمين، بعكس ما ألف الناس في الشركات الكبيرة في مصر، التي كان يتحكم فيها ويملك غالبية أسهمها قلة من الرأسماليين. ولعل أوضح مثال لذلك هو شركة الإخوان المسلمين للغزل والنسيج، فقد كان عدد المساهمين (550) مساهماً ومعظمهم من العمال الذين كانوا يساهمون بمبلغ 25 قرشاً شهرياً[117]. ويبدو أن هذا العمل الأهلي الجبار كان استمراراً للتقليد المصري والإسلامي في دور وفاعلية المجتمع الأهلي واستقلاله عن الدولة وأجهزتها البيروقراطية، مما يحتاج أيضاً إلى دراسة خاصة.

الانشقاق الأهم والأخطر:

شباب سيّدنا محمد

في الفترة ما بين المؤتمر الثاني (1933) والمؤتمر الخامس (1939) شهدت الجماعة توسعاً في الاستقطاب طال فئات واسعة من الشعب المصري، وخصوصاً في الجامعات وفي الأزهر؛ ثم مع العمل التطوعي لتشجيع الصمود في فلسطين (وتأييد الإضراب العام الكبير 1936) وتشكيل لجان الدعم لفلسطين في كل أنحاء مصر. وخلال مرحلة الصعود التاريخي هذه صدرت مجلة النذير كما إتفق البنّا مع ورثة رشيد رضا على إصدار مجلة المنار. غير أن الجماعة

(116) انظر الفصل الرابع من الباب الثاني من كتاب محمد شوقي زكي: الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، مرجع سابق، ص 208.

(117) المرجع نفسه، ص 212.

شهدت بعد المؤتمر الخامس، وفي خريف 1939، قبيل اندلاع الحرب العالمية بأيام قليلة، خلافات داخلية أسفرت عن انشقاق مجموعة صغيرة، شكلّت فيما بعد «جمعية شباب سيّدنا محمد». وأهمية وخطورة هذا الانشقاق تكمن في الغموض الذي أحاط به (وما يزال يحيط به حتى اليوم، إذ لا نجد أي وثيقة أو مذكرات أو شهود تتحدث عن الموضوع وخلفياته وأسبابه)، وفي استمرار الجمعية المنشقة في العمل إلى يومنا هذا، وفي كونها كانت وما تزال مرجعاً أساسياً من مصادر تكوين التيار الجهادي في مصر[118].

وقد لخص محمود أبو زيد عثمان في نشرة النذير التي سيطر عليها المنشقون سبب الخلاف في أمور عديدة منها: إنفاق أموال حصلت عليها الجماعة من خلال حملات الدعم لأبناء فلسطين، وتعطيل المرشد العام حسن البنّا لمبدأ الشورى داخل الجماعة، وقرار جماعة الإخوان الاشتراك في الانتخابات النيابية، موالاة البنّا للقصر ولشخص علي ماهر تحديداً. إلخ[119].

على الطريق: فلسطين

لا يمكن فهم التطور في نظام القوّة الإخواني بمعزل عن مجريات القضية الفلسطينية التي بدأت تطل برأسها داخل المجتمع المصري بعد ثورة الـ 36، وبسبب من علاقة المرشد والإخوان بالقيادات الفلسطينية وعلى رأسها المفتي الحاج محمد أمين الحسيني. وبحسب رواية غير موثّقة فإن حسن البنّا كتب في مطلع العشرينيات، حين كان طالباً في كلية دار العلوم، مقالاً لمجلة

---

(118) انظر كلامنا اللاحق في الكتاب عن هذه الجمعية ودورها في تنظيمات الجهاد.

(119) انظر: زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928-1948، مكتبة وهبه، القاهرة، 1979، ص 275-277.

الفتح ينبّه فيه إلى الخطر الصهيوني على فلسطين[120].

كما أن الحاج محمد أمين الحسيني قال في رثائه لحسن البنّا بعد استشهاده، إنه عرفه للمرة الأولى من كتاب أرسله البنّا إليه سنة 1927[121].

وبحسب مصادر اخوانية[122] فقد بعث حسن البنّا في عام 1931 برسالة مطوّلة إلى المؤتمر الإسلامي العام المنعقد بالقدس في الفترة من 17-7 ديسمبر/ كانون الأول 1931، تضمنت حلولاً ومقترحات عملية لقضية فلسطين، وكان من أبرزها: مسألة شراء الأرض بفلسطين: «فحبذا لو وفق المؤتمر إلى إيجاد نواة لصندوق إسلامي مالي، أو شركة لشراء أرض فلسطين المستغنى عنها، وتنظيم رأس المال وطريق جمع الإكتتابات وسهوم هذه الشركة. والجمعية (الإخوان) تكتتب مبدئياً في هذه الفكرة بخمسة جنيهات مصرية ترسلها إذا قرر المؤتمر ذلك على أن تتوالى بعدها الاكتتابات، ولا يضحك حضراتكم هذا التبرع الضئيل فالجمعية تقدّر الفكرة، وتعلم أنها تحتاج إلى الآلاف من الجنيهات، ولكنها جرأت على ذلك إظهاراً لشدة الرغبة في إبراز الفكرة من حيز القول إلى حيز العمل[123].

ورد سماحة مفتي فلسطين على الإخوان برسالة في24 / 1 / 1932 قال فيها:

---

(120) لا. ك: «فلسطين حتى النكبة: بروز دور الإخوان المسلمين»، مجلة الإسلام وفلسطين، العدد الثاني، السَّنَة الثانية، أكتوبر/ تشرين الأول 1989، ص9. والمجلة كانت تصدر من قبرص وتحمل فكر وتوجهات حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين وأمينها العام الشهيد الدكتور فتحي الشقاقي الذي يبدو أنه هو كاتب المقال المذكور الذي يؤرخ لعلاقة التيار الإسلامي المصري بفلسطين.

(121) أنور الجندي: «حسن البنّا الداعية الإمام والمجدد الشهيد 1906-1949»، ضمن سلسلة أعلام الدعاة المعاصرين (1)، بيروت، دار القلم، ط1، 1978، ص346. وقد أورد الجندي كلمة الحسيني في رثاء البنّا كاملة.

(122) موقع الإخوان المسلمون الإلكتروني- مقال بعنوان «الإخوان المسلمون وقضية فلسطين: ملحمة تاريخية».

(123) المرجع السابق نفسه.

«بسم الله الرحمن الرحيم. حضرات السادة الكرام وأعضاء جمعية الإخوان المسلمين بالإسماعيلية المحترمين. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد. فقد تلى بيانكم في مكتب المؤتمر الإسلامي العام فكان موضع التقدير والاعتبار، وستهتم اللجنة التنفيذية بما جاء فيه كل الاهتمام. وبهذه المناسبة فإنا نشكر لكم ما تبذلون من جهود لإعلاء كلمة الإسلام، ونأمل أن يكون منكم ومن فروع جمعيتكم الموقرة في الديار المصرية أكبر مساعد على تنفيذ مقررات المؤتمر ومشروعاته الطيبة. وفي الختام نرجو الله أن يوفقنا وإياكم لخير الإسلام والمسلمين»[124]. وفي 27 رجب من عام 1933 أحتفل الإخوان بذكرى الإسراء والمعراج وذكّروا المسلمين فيه بواجبهم نحو فلسطين، واستمر إحياء هذه المناسبة والتذكير بقضية فلسطين يتجدد كل عام في جميع الشُعب الإخوانية. في نفس تلك الفترة يكتب حسن البنّا في مذكراته[125]، خبر تأسيس جمعية عربية في أمريكا: «نشرت جريدة الضياء بتاريخ 22 من المحرم 1350 (9 يونيو/ حزيران 1931) ما يأتي: تألفت في الولايات المتحدة جمعية غايتها بث فكرة وحدة العرب والمطالبة باستقلالهم. وكان من أعمالها هذا القَسَم الذي يحلف به كل عربي وهو كالتالي: باسم العرب نحيا وباسم العرب نموت. أقسم بإلهي وبشرفي وبتربة أجدادي أن أعمل للوحدة العربية وأسعى لاستقلال العرب بكل وسيلة وطريقة. إني لا أعترف مطلقاً بالتقسيم الذي أجراه الأحلاف في البلاد العربية ولا بأي انتداب أو وعد مثل وعد بلفور، ولا بأي حل لا يتفق مع أماني العرب، بل إني أعتبر كل البلاد العربية جسماً واحداً لا يتجزأ وأعترف أن وجود العناصر الغريبة والمهاجرين الأجانب في البلاد العربية هو غير طبيعي وجائر وإغتصاب لحقوقي وحقوق أمتي وسلب لحريتي وحرية بلادي، وإني أتعهّد بان

---

(124) المرجع السابق نفسه.

(125) مذكرات الدعوة، ص 135.

أطهِّر البلاد من كل إستعمار أو احتلال أو إنتداب أجنبي وأن أهدم كل عقبة في سبيل الغاية العامة وألا أجعل أية غاية شخصية أو إقليمية تقف في سبيل الوحدة العربية. والله شهيد. والتوقيع فرسان الوحدة العربية». ثم يعلّق البنّا على الخبر بعبارة واحدة: «كما قرروا يوم 17 حزيران بدء العمل بهذا الميثاق لأنه يوم إعدام السلطة الإنكليزية لشهداء فلسطين»[126]. الخبر كما ينقله البنّا لا صلة له بما سبقه أو بما يليه. فما العبرة؟ خصوصاً أن الخبر يؤسس لتيار أو حزب قومي عربي بوضوح وليس إسلامياً البتة. أم أن البنّا كان يتبع التسلسل الزمني للأحداث في مذكرات الدعوة والداعية؟ يبدو ذلك. إذ هو يعود إلى ذكر فلسطين في أحداث العام 1936 وهو العام الذي أدى فيه البنّا فريضة الحج (سافر على باخرة من السويس يوم غرة ذي الحجة 1354، 24 فبراير/ شباط 1936). «وفي هذه الأثناء تحركت قضية فلسطين وثار الشعب الفلسطيني الباسل على التصرفات البريطانية التي تمالئ اليهود في كل شيء وتحرم العرب من كل شيء. وكانت الهيئات السياسية والأحزاب في مصر منصرفة كل الانصراف عن مناصرة فلسطين مناصرة جدية بحكم النعرة الوطنية الخاصة التي لم تكن قد تطورت إلى ذلك الشعور الدفاق بحق العروبة ورابطة الإسلام»[127]. وقد شكّل الإخوان لجان دعم لثوار فلسطين (والإضراب العام الكبير الذي استمر لعدة أشهر) ونظموا المهرجانات والمظاهرات والبعثات الصيفية للطلاب إلى الريف لشرح قضية فلسطين، وجمع التبرعات المالية[128] وفي يوم السبت 25

---

(126) وهو يقصد الإشارة إلى الشهداء الثلاثة محمد جمجوم وفؤاد حجازي وعطا الزير الذين أعدمهم البريطانيون في سجن عكا يوم الثلاثاء 17 حزيران 1930 في أعقاب ثورة حائط البراق، عام 1929، والتي شملت عدداً كبيراً من المدن والقرى الفلسطينية، وفي مقدمها القدس، يافا، حيفا، وصفد، وقامت سلطات الاستعمار البريطانية بإصدار أحكام الإعدام بحق 26 مناضلاً فلسطينياً شاركوا في الثورة، ثم استبدلت بالسجن المؤبد لـ 23 منهم، ونفذت حكم الإعدام بالأبطال الثلاثة.

(127) المذكرات، ص 211.

(128) يُلاحظ خصوصاً دور مجلة الإخوان المسلمين ومجلة الفتح في تلك الأيام 1936-1938.

صفر 1355 (17 مايو/أيار 1936) انعقد اجتماع كبير بدعوة من البنّا في مركز الجماعة انتهى إلى تشكيل «اللجنة المركزية العامة لمساعدة فلسطين» أذاعت بيانات إلى الشعب ورسائل إلى المسؤولين، ونظّمت حملات التبرعات كما حملات «القنوت في الصلاة من أجل فلسطين». ولا أظن أن دور الإخوان في القضية الفلسطينية كان سيتجاوز مسألة الدعم السياسي والمالي و«القنوت في الصلاة» إلى ما هو أبعد لولا وقوع «المعاهدة المشؤومة» (المعاهدة المصرية البريطانية التي أُعلنت في 26 أغسطس/آب 1936، والتي ألغاها مصطفى النحاس باشا في 18 أكتوبر/ تشرين الأول 1951، قائلاً كلمته الشهيرة: من أجل مصر عقدتها ومن أجل مصر ألغيها). وكان الإخوان المسلمون من المعارضين لها، المتبرمين بها[129]؛ ولولا التطورات الداخلية التي تلتها والمرتبطة كلها بقضية فلسطين دولياً وبعلاقة مصر ببريطانيا (المحتلة لفلسطين ومصر). وهكذا نلحظ تأسيس الجوالة (1936) ثم الكتائب (1937) «مع بداية اهتمام الإخوان بفلسطين وبدء نشاطهم فيها، وهي القضية التي شكلت مع الاحتلال البريطاني الركيزة الأساسية لطموح الجماعة لممارسة النشاط السياسي المؤثر اجتماعياً»[130].

ولا ننسى أنه في أبريل/ نيسان عام 1936 أعلن الشعب العربي الفلسطيني إضرابه العام التاريخي ونشبت الثورة الفلسطينية الكبرى في أعقابه، وأجمعت كلمة الشعب على إنشاء منظمة سياسية موحّدة تمثله وتنطق باسمه وتتولّى زعامة الحركة السياسية، فتشكلت «اللجنة العربية العليا لفلسطين» برئاسة الحاج محمد أمين الحسيني، مفتي فلسطين الأكبر. وقد كان

---

(129) ميتشل، الجزء الاول، مرجع سابق، ص 68-69.

(130) ميتشل، الجزء الاول، مرجع سابق، ص 68-69.

لتأسيس الهيئة ورئاسة المفتي لها أثر كبير في مصر وبين الإخوان تحديداً الذي كانوا على صلة بالمفتي منذ سنة على الأقل. وكان البنّا أرسل في 6 أغسطس/آب 1935 اثنين من قادة الجماعة هما شقيقه عبد الرحمن (الساعاتي) ومحمد أسعد الحكيم، في مهمة لفلسطين وسوريا ولبنان «لبَث الدعوة» و«رسالة الإخوان» و«تقوية الروابط مع مسلمي الشام»[131]. فالتقى المبعوثان بالمفتي الحسيني الذي «استقبلهما ببالغ الحفاوة والعطف، وزوّدهما بخطابات كريمة لرؤساء الهيئات والجمعيات في البلدان التي سيزورونه»[132]. وبحسب رواية حركة الجهاد الإسلامي الفلسطيني فقد «تطورت العلاقة بين الإمام البنّا والمفتي بعد الزيارة، واستمرت الرسائل بينهما حتى وفاة الإمام. كما أن الإخوان بشكل عام احتفظوا بمكانة عالية للمفتي حتى كان اسمه أحد الأسماء التي ترددت لانتخابه خليفة للبنا كمرشد عام للإخوان مطلع الخمسينيات[133] غير أن الإخوان يقولون إنهم شاركوا في ثورة فلسطين 1936 «وحين قامت القلاقل في فلسطين أخذوا يمدون المجاهدين بما يقع في أيديهم من مال وسلاح، حتى كانت ثورة 1936 حين نجح عدد من شبابهم في التسلل إليها والاشتراك مع الثوار في جهادهم، وخاصة في مناطق الشمال حيث عملوا مع المجاهد العربي الكبير الشيخ عز الدين القسام»[134]. طبعاً عز الدين القسام أستشهد في 20 نوفمبر/تشرين الثاني 1935 في أحراش يعبدبجنين قبل اندلاع ثورة 1936 بخمسة أشهر. والإخوان كانوا كما رأينا على اتصال بالحاج أمين الحسيني الذي كان يدير الصراع السياسي وليس العسكري في فلسطين. وللأسف فإن أدبيات الإخوان

(131) مذكرات الدعوة. ص202.

(132) المرجع نفسه.

(133) مجلة الإسلام وفلسطين، مرجع سابق، ص9.

(134) كامل إسماعيل الشريف ومصطفى السباعي: الإخوان المسلمون في حرب فلسطين، القاهرة، ط2، 1951، ص51.

كلها تتبنّى رواية الشريف دون أي تدقيق. لا بل إن حركة حماس تقول في ميثاقها الصادر في 18 أغسطس/ آب 1988، وفي المادة السابعة «وحركة المقاومة الإسلامية حلقة من حلقات الجهاد في مواجهة الغزوة الصهيونية تتصل وترتبط بانطلاقة الشهيد عز الدين القسام وإخوانه المجاهدين من الإخوان المسلمين عام 1936.». هنا تقع حماس في نفس الخطأ من حيث التواريخ وهدفها بالطبع التأكيد على انتماء الثوار الأوائل بمن فيهم القسام إلى حركة الإخوان. وتنسى حماس هنا صمت الإخوان المسلمين عن الجهاد في فلسطين طوال أربعين سنة (1948 - 1988).

وقد بحثت كثيراً في وثائق البنّا والإخوان فلم أعثر على أي موقف جهادي متميّز ما بين العام 1936 و1947 باستثناء برقية البنّا إلى المؤتمر العربي الذي انعقد في بلودان في 10 سبتمبر/ أيلول 1937 لنصرة شعب فلسطين، يُعلن فيها «استعداد جماعة الإخوان المسلمين للدفاع عن فلسطين بدمائهم وأموالهم»[135]. وقد استفاض الإخوان لاحقاً في الكتابة عن دورهم الكبير في نشاطات دعم فلسطين، وبالتحديد في المؤتمر العربي من أجل فلسطين. وبحسب رواية الإخوان فقد بدأ الإخوان حملة مقاطعة المحلات اليهودية المساندة للصهيونية بالقاهرة في 19- 5- 1936، وتم طبع كشوف بأسماء تلك المؤسسات وأسماء أصحابها اليهود مذيّلة بالعبارة التالية: «إن القرش الذى تدفعه لمحل من هذه المحلات، إنما تضعه في جيب يهود فلسطين ليشتروا به سلاحاً يقتلون به إخوانك المسلمين في فلسطين». وبذلك كانت جماعة الإخوان أول هيئة تنادي بفكرة مقاطعة البضائع الصهيونية في مصر،

(135) محسن محمد صالح: التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد 1917-1948، دار الفلاح، الكويت، ط2، 1989، ص436.

وقد وجهت نداءً لذلك إلى التجار العرب الذين يتعاملون تجارياً مع اليهود. وكان لهذه الجهود المبذولة من الإخوان تقدير وإشادة من الجانب الفلسطيني ممثلاً باللجنة العربية العليا بفلسطين، فأرسل رئيس اللجنة سماحة المفتي الحسيني خطاباً يحيي فيه هذه الجهود المبذولة لنصرة فلسطين، قال فيه: «حضرات السادة الأفاضل رئيس وأعضاء جمعية الإخوان المسلمين المحترمين بالقاهرة: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد، فقد كتب إلينا عدد من الأصدقاء في القاهرة عن الجهود المشكورة والأعمال المبرورة التي تقومون بها في سبيل هذه البلاد الإسلامية العربية المقدسة (فلسطين) التي تقوم بجهادها في سبيل حريتها واستقلالها لتراث الإسلام والعروبة الخالدة فيها. كما أننا اطلعنا في الصحف المصرية على كثير من تلك الجهود والأعمال المباركة التي تقومون بها بكل حميّة ونشاط فحق علينا أن نشكركم بما أنتم أهله ونقدّر لكم شعوركم الفياض وحميّتكم الإسلامية حق تقديرها»[136].

وفي شهر يوليو/ تموز 1938 قام الإخوان بتوزيع كتاب، «النار والدمار في فلسطين الشهيدة». الذي أعدته اللجنة العربية العليا، ويقع في 64 صفحة من القطع المتوسط. ويكشف فظائع الإنكليز وتآمرهم على مسلمي فلسطين، وصفحات الكتاب كلها تروي وتصوّر مآسي أهل فلسطين على أيدي الإنكليز. وطبع الكتاب سراً بمطبعة الإخوان المسلمين وقام الإخوان بتوزيعه في فترة وجيزة، وقبض على الإمام الشهيد حسن البنّا بسبب ذلك ثم أفرج عنه.

وفي سبتمبر/ أيلول 1938 بدأ مشروع قرش فلسطين: قررت اللجنة المركزية لمساعدة فلسطين تنظيم أسبوع خاص بفلسطين ابتداءً من ليلة الإسراء (22 سبتمبر/ أيلول) على أن يوزع فيه قرش فلسطين،

(136) المرجع السابق نفسه، وأيضاً مجلة الإسلام وفلسطين، م. س.

ورأوا ضرورة عقد مؤتمر تشترك فيه الهيئات الإسلامية الأخرى في مصر بهدف تنظيم الوسائل العملية لإنقاذ فلسطين من محنتها. وتكونت منهم هيئة عرفت باسم «جمعية القرش لإعانة منكوبي فلسطين». وكانت توجيهات مكتب الإرشاد أن يقوم الإخوان في كل أنحاء البلاد بالدعاية القوية لجمع التبرعات. وبالفعل تم تشكيل لجان عامة وفرعية لجمع المساعدات المالية. وفي نفس السُنّة قامت لأول مرة مظاهرات عامة في جميع أنحاء البلاد في ذكرى وعد بلفور المشؤوم بهتافات موحدة، وكانت هذه المظاهرات أول تنبيه لأذهان الشعب المصري في القرى والمدن نحو قضية فلسطين. كما أنها كانت أول مظاهرات تقوم في أقاليم مصر عامة بعد مظاهرات 1919. وعلى أثر نجاح المؤتمر العربى الأول من أجل فلسطين في بلودان نشأت فكرة عقد مؤتمر لبرلمانات العالم الإسلامي كله لأجل قضية فلسطين، وانعقد المؤتمر بسراي آل لطف الله بالقاهرة من 7 إلى 11 أكتوبر/ تشرين الأول 1938. وتحدث فيه الكثير من الزعماء. كما انعقد مؤتمر عربي إسلامي كبير من أجل فلسطين في المركز العام للإخوان بالعتبة بالقاهرة، وانتهى بقرارات وتوصيات تطالب حكومات الدول العربية والإسلامية بالتدخل لإنقاذ فلسطين من المؤامرة الإنكليزية اليهودية، وذلك برفض عد بلفور وإيقاف الهجرة اليهودية. وقد أدركت بريطانيا خطورة تكرار تلك الاجتماعات البرلمانية والشعبية، ولمنع هذا التجمع العربي الإسلامي مرة أخرى دعت إلى عقد مؤتمر لبحث قضية فلسطين يعقد في لندن، وتمثل فيه الدول العربية على مستوى الحكومات لا الهيئات النيابية. وفي أعقاب ذلك المؤتمر المعروف باسم «مؤتمر المائدة المستديرة» (لندن- فبراير/شباط 1939) أصدرت حكومة بريطانيا

ما يسمى بـ «الكتاب الأبيض»[137] . وما سوى ذلك، وبحسب كلام البنّا نفسه: «إنتهاز الإخوان فرصة استقرار المسألة الخارجية بعض الشيء فاتجهوا إلى الإصلاح الداخلي في محيطهم وفي محيط الأمة كلها»، (المقصود طبعاً الأمة المصرية)، فأخذ مكتب الإرشاد يضع الإرشادات والرسائل التوجيهية القوية من مثل «دعوتنا» و«إلى أي شيء ندعو الناس» و«رسالة الشباب» وغيرها، يطالب فيها بالعودة إلى نظام الإسلام، وأورد في نهايتها خمسين مطلباً عملياً تطبيقياً من مطالب الإصلاح الداخلي»[138]. يضاف إلى ذلك رسائل من مكتب الإرشاد بتوقيع البنّا، إلى سفير بريطانيا وإلى رئيس الوزراء المصري تتعلق بقضية فلسطين (بمناسبة وعد بلفور: 2 نوفمبر/ تشرين الثاني 1937). وتوجيه تحية من المؤتمر الخامس للإخوان «إلى المفتي الأكبر والمجاهدين الكرام في فلسطين المباركة وأعضاء اللجنة العربية العليا وفضلاء أعضاء الوفود الإسلامية الأمجاد بمؤتمر لندن. إلخ»[139].

وفي نشاطات البنّا والإخوان خلال فترة الحرب العالمية لا نجد أدنى إشارة إلى فلسطين. لا بل أن درسَي أو حديثَي الثلاثاء والخميس من نوفمبر/ تشرين الثاني 1939 وحتى مارس/ آذار 1940 (أي حتى صدور الأوامر العسكرية ومنع الاجتماعات بسبب الحرب) لم تتضمن أي درس أو حديث عن فلسطين. ولا يشذ عن ذلك سوى الرسالة الشهيرة والمهمة التي وجهها البنّا إلى رئيس الحكومة علي ماهر باشا (في 20 شعبان 1358هـ - (4 أكتوبر/تشرين الأول 1939) والتي تعرض موقف الإخوان من كل القضايا عند اندلاع الحرب، وهي

(137) حول هذه الأدوار الإخوانية من 1936 إلى 1939 راجع مجلة الإسلام وفلسطين، مرجع سابق، وكتاب كامل الشريف: م. س.، وانظر موقع الإخوان المسلمين-مقالة الإخوان وفلسطين، مرجع سابق.

(138) المذكرات، ص 222-223.

(139) المصدر السابق نفسه، ص 242-243.

تضمنت نقطة مهمة بخصوص فلسطين تدعو «الحليفة بريطانيا إلى الإفراج عن المعتقلين السياسيين والسماح بعودة المهاجرين والاعتراف لهذا الوطن العربي الباسل الكريم بكامل حقوقه غير منقوصة»[140]. ثم تلاها مؤتمر فلسطين في لندن ورسالة من البنّا إلى علي ماهر باشا تشكره على قرار حكومته «دفع إعانة للأُسر الفلسطينية المجاهدة»، وتلفت انتباهه إلى أن «المسعى السياسي لحل قضية فلسطين أهم بكثير من هذا المسعى الإنساني على جلاله ورحمته»، وتعرض الرسالة لمطالب أربعة لحل القضية «إيقاف الهجرة اليهودية» و«العفو الشامل» و«تأمين الإعانات والمساعدات والتعويضات» وأخيراً، وهنا الأهم «اعتراف بريطانيا باستقلال فلسطين عربية مسلمة والتعاقد معها تعاقداً شريفاً على نحو ما حدث في مصر والعراق مثلاً»[141]. ولن نغوص في تحليل تلك المرحلة، ولكن الواضح أن البنّا، كما الإخوان، كانوا يناورون سياسياً على ما تقتضيه السياسة في زمن الحرب الكبرى من جهة وصعود الشيوعية والقومية من جهة أخرى. فلماذا كان إنشاء الجوّالة والكتائب إذاً؟ هل كان لأمر آخر غير فلسطين؟ وهل كان البنّا يلجأ إلى التقية؟ ينقل ميتشل عن أحمد أنس الحجاجي[142] أن البنّا «صرّح عام 1938 جواباً على تساؤل أحد الشبان من ذوي الميول «الثورية» من الجماعة حول وسائل «الإصلاح» و«التحرير» بأنه من الخطأ في مواجهة القانون أن يكون الإنسان صريحاً، وأن السرّية إجراء ضروري في الفترة الأولى من عمر أي حركة للحفاظ على صمودها وضماناً لإستمرارها[143].

---

(140) المصدر السابق نفسه، ص 26.

(141) المصدر السابق نفسه، ص 268-269.

(142) صاحب كتاب: الرجل الذي أشعل الثورة، القاهرة، 1952، ويبدو أن الكتاب صدر بُعيد ثورة يوليو 1952 محاولاً التوفيق بينها وبين الإخوان وإبراز دورهم في إشعالها.

(143) ميتشل، ج1، ص 69.

خلال الأعوام 1940 - 1945 توقف كل نشاط إخواني وغير إخواني بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية لتنطلق مرة جديدة حملات الإخوان من أجل فلسطين مع إنتهاء الحرب. ففي ذكرى وعد بلفور 2 - 11 - 1945 أقام الإخوان مظاهرات ضخمة في جميع أنحاء البلاد تأييداً لقضية فلسطين، كان عنفها وشمولها تعبيراً عن موقف المصريين عامة من قضية مصير فلسطين. وفي عام 1946 استمرت المقالات الصحفية القوية في صحف الإخوان، تكشف أبعاد القضية. وأصدر أحد رجالات الإخوان (هو المرحوم الأستاذ أنور الجندي) كتاباً تحت عنوان «كفاح الذبيحين: فلسطين والمغرب». غير أن الإخوان ينسبون لنفسهم أدواراً أخرى، منها على سبيل المثال توحيد منظمتي النجادة والفتوة في فلسطين في العام 1947 بعد خلاف بينهما «سارع خلاله الإخوان لرأب هذا الصدع والتوفيق بين المختلفين، وانتهت جهود الإخوان إلى إرسال الصاغ محمود لبيب وكيل الإخوان للشؤون العسكرية، قائداً ومدرباً لهذه المنظمات، وتمكّن بمساعدة الهيئة، العربية في فلسطين من تكوين جيش ضخم من أبناء فلسطين، ولما أحس الإنكليز بذلك أخرجوه من فلسطين بالقوة»[144].

أما القضية الكبرى التي ينسبها الإخوان لنفسهم فهي المعروفة باسم «حملة الإخوان الكبرى لتسليح المجاهدين»: فقد أخذت الهيئة العربية العليا لفلسطين تصاريح من الحكومة المصرية بجمع السلاح وشرائه، وتم الاتصال بين الهيئة وجماعة الإخوان، فصدرت تعليمات الإمام الشهيد لقادة النظام الخاص وبعض قادة الجماعة ببذل أقصى جهد في جمع السلاح من مخلفات الحرب العالمية الثانية في الصحراء الغربية وشرائه من قبائل البدو في الصحراء وصعيد مصر، فقام بذلك الإخوة: محمود الصباغ وأحمد شرف

(144) الإخوان وفلسطين. موقع الإخوان على الإنترنت. م. س.

الدين وعباس السيسي ومحمد سليم وأحمد حسنين، وعاونهم في ذلك كثير من الإخوان وأدوا مهمتهم على أكمل وجه. كما قام الإخوان بإنشاء مصانع وورش لصيانة وإصلاح الأسلحة في حلمية الزيتون للهيئة العربية العليا، وكان يشرف على هذه الورش الأخ الشهيد علي الخولي. وإلى ذلك أشار مفتي فلسطين بقوله «أقامت الهيئة في مصر عدة مصانع وورش ومخازن لإصلاح السلاح وصيانته وتخزينه لأن أكثره من مخلفات الجيوش، أو كان مدفوناً في باطن الأرض أو ملقى في الصحراء». كما قاموا بجمع وصيانة وإصلاح السلاح بمرسي مطروح؛ وكان القائمون على ذلك الإخوان العاملون بسلاح الصيانة، وعلى رأسهم الإخوة المهندس محمد مصطفى سليم وسعد عبدالجواد وعباس السيسي. وكان الإخوان بعد إصلاح قطع السلاح من مختلف الأنواع الخفيفة والمتوسطة يقومون بتجربتها على ساحل البحر الأبيض المتوسط. وقام القائد الفلسطيني عبدالقادر الحسيني بزيارة تلك الورشة، وتحرك مع الإخوان في عدة جولات لجمع السلاح والذخيرة». كما قام النظام الخاص للأخوان بتطوير نشاطه، فبدأ في تصنيع بعض المتفجرات التي لا تتوافر في الأسواق مثل قطن البارود. وذلك بمساعدة الأخ علام محمد علام، وكان يعمل أستاذاً للكيمياء بالكلية الحربية. وكذلك قام بتطوير الساعات العادية إلى ساعات توقيت تستخدم في تحديد وقت انفجار العبوات الناسفة، وكان لهاتين الصناعتين أثر كبير في نجاح العمليات الفدائية ضد الصهاينة والإنكليز. وزوّد النظام الخاص المجاهد الفلسطيني البطل عبدالقادر الحسيني بكمية كبيرة من ساعات التوقيت الزمنية من صنع ورش النظام الخاص لعدم توافرها بالأسواق». «كما قابل أحد ممثلي الهيئة العربية العليا فضيلة المرشد العام وطلب منه مساعدة الإخوان في شحن سفينة عربية بالأسلحة والذخائر الموجودة بالفعل لدى إحدى بطاريات المدفعية المصرية على ساحل مدينة بور سعيد، وأن ضباط هذه البطارية جاهزون للمساهمة في

هذه العملية بأشخاصهم، فضلاً عن تخزين هذه الأسلحة والذخائر لديهم، وقام بالمهمة الأخ محمود الصباغ، متعاوناً مع ضباط البطارية، وتم نقل حمولة الأسلحة كاملة إلى السفينة[145].

وفي شهر نوفمبر/ تشرين الثاني1947 تشكلت هيئة وادي النيل لإنقاذ القدس، وكان أعضاؤها يمثلون مختلف القوى السياسية في مصر، وكان يمثل الجامعة فيها مصطفى مؤمن من زعماء طلبة الإخوان، ويمثل الإخوان الأستاذ صالح أبو رقيق، ونظمت الهيئة أسبوعاً من أجل فلسطين تم فيه جمع التبرعات لصالح مجاهدي فلسطين.

وحين صدر قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين إلى دولتين عربية ويهودية في 29 -11 -1947-، أعد الإخوان مظاهرة مصر الكبرى لتأييد فلسطين (15 - 12 - 1947) قارب عدد المشاركين فيها نصف المليون مواطن من قيادات ورجال الأزهر الشريف والجامعات المصرية والعمال، وانطلقت من داخل الجامع الأزهر، وشارك الإمام الشهيد حسن البنّا في تنظيمها، حيث كان يقف على باب الأزهر ينادي بمكبر الصوت على كل فرقة من المشاركين بالعلم الذي يتبعها، ووصلت المظاهرات إلى ميدان الأوبرا. ومن القيادات والزعامات التي شاركت فيها -بالإضافة إلى حسن البنّا- رياض الصلح (لبنان) والأمير فيصل بن عبدالعزيز (السعودية) والشيخ محمود أبو العيون (شيخ الأزهر) وأحمد حسين (زعيم مصر الفتاة) والقمص متياس الأنطوني، وعبدالرحمن عزام باشا ومحمد علوبة باشا، واللواء صالح حرب (رئيس جمعية الشبان المسلمين). وفي ميدان الأوبرا تحدث رؤساء الوفود وعدد من الشخصيات العامة؛ وكان مما جاء في كلمة الإمام الشهيد حسن البنّا: «إنني أعلن من فوق

(145) الإخوان وفلسطين، م. س.، وانظر أيضاً مجلة الإسلام وفلسطين، م. س.

هذا المنبر إن الإخوان المسلمين قد تبرعوا بدماء عشرة آلاف متطوع للاستشهاد في سبيل الله في فلسطين، وهم على أتم الاستعداد لتلبية ندائكم.»، وفي هذا اليوم أعلن الإخوان فتح باب التطوع للجهاد في فلسطين، وتقدم الآلاف من شباب الإخوان من جميع محافظات مصر، ودبّت روح الجهاد وحب الاستشهاد في الساحة السياسية بصورة تدعو للفخر بأبناء الشعب المصري»[146].

وبعد النكبة، وفي أول سبتمبر / أيلول 1948 أعلن الإخوان عن مشروعهم لمساعدة المشردين بفلسطين؛ فوجهوا خطاباً إلى أمين عام الجامعة العربية، وذكروا فيه أن الإخوان قد ألفوا لجنة لهذا الغرض برئاسة الصاغ محمود لبيب، المفتش العام لفرق الإخوان، على أن تكون مهمتها محددة بتكوين لجان فرعية في المملكة المصرية لجمع الملابس والأغطية والتبرعات النقدية خلال المدة من 15 إلى 25 سبتمبر/ أيلول تحت عنوان «أسبوع مساعدة اللاجئين بفلسطين». وكان مطلب الإخوان من الأمين العام أن يقوم «بالتوسط لدى وزارة الشؤون الاجتماعية المصرية عن طريق الأمانة العامة للجامعة العربية لتأذن للجنة بمباشرة مهمتها».

وكان المشروع ينقسم إلى قسمين:

1 - قطار اللاجئين: وذلك بأن يقوم قطار من أسوان لغاية مصب النيل ليجمع من أهل المروءة والشهامة مايزيد على حاجتهم من أي شيء؛ واتصل الإخوان بالحكومة وأخذوا تصريحاً من دسوقي أباظة باشا وزير المواصلات بذلك.

---

(146) المعلومات من الصحف المصرية والإخوانية قمت باختصارها ومقارنتها بمعلومات موقع الإخوان المسلمين، وكذلك بمعلومات الأستاذ فريد عبدالخالق، مرجع سابق.

2 - عربات اليد: ابتكرها الإخوان، وتقضي بإطلاق عدة عربات يد تجوب القاهرة لجمع الملابس والأغطية للاجئين؛ وكان المتطوع الأول في هذا المشروع الأستاذ البنّا رحمه الله. ولكن فوجئ الإخوان بأن وزير الداخلية أمر بالامتناع عن هذا العمل المزدوج. وكان لذلك أسوأ الأثر في النفوس. لأن الأمر كان مقصوداً به الإخوان.

يقول عارف العارف: «من الواجب أن أذكر بالتقدير والثناء ما قام به الإخوان المسلمون المصريون من أجل فلسطين فقد ركضوا لنجدتها فور نشوب القتال، وعندما قامت حركة اللاجئين بعث المرشد العام لهذه الجماعة الشيخ حسن البنّا رجاله إلى المدن والأرياف المصرية ليجمعوا باسم اللاجئين الملابس والأطعمة والأدوية والأغطية ومواد الإسعاف اللازمة، ولكن النقراشي أصدر أوامره بوصفه الحاكم العسكري العام بمنعهم»[147].

لكن معظم الذين كتبوا مذكراتهم من قادة الإخوان ورجالهم الكبار لا يذكرون أي مساهمة جهادية مسلحة للإخوان في فلسطين قبل حرب 1948. فعمر التلمساني يذكر اسم فلسطين في مذكراته حين يتحدث عن عالمية دعوة الإخوان، فيعطي الدليل عليها مشاركة الإخوان في[148] الحرب في فلسطين[149]، أي إنه لا يتذكر مدى تأثير القضية الفلسطينية على أي تطور أو ظاهرة مسلحة في تاريخ الإخوان. ومحمود عبد الحليم لا يتحدث عن فلسطين قبل العام 1947، وذلك بمناسبة كلمة المرشد العام أمام لجنة التحقيق البريطانية الأمريكية ثم مظاهرة القاهرة الكبرى في 15 / 12 / 1947 بعد قرار التقسيم، وصولاً

(147) هذه المعلومات متوافرة وبنفس النص على كل مواقع الإخوان -لمعلومات أكثر انظر كتاب كامل الشريف: الإخوان في فلسطين- مرجع سابق.

(148) ذكريات، مرجع سابق.

(149) خمسة أسطر في آخر صفحة 58-59.

إلى الحرب (1949-1948) التي شارك فيها الإخوان بقوة، والتي كانت السبب المباشر في الصدام مع حكومة النقراشي وما أدى إليه لجهة اغتيال البنّا نفسه[150].

مبرر كل ما سبق هو الإضاءة على حقيقة تاريخ نشأة النظام الخاص وظروفه لرؤية مدى علاقة ذلك بتطورات القضية الفلسطينية وليس للتساؤل حول دور الإخوان في فلسطين وهو دور لا يختلف عن أدوار القوى السياسية العربية الأخرى في ذلك الوقت[151].

النظام الخاص أو التنظيم السري الجهادي

أصبح من المعروف اليوم أن «النظام الخاص»، أو «التنظيم السري»، هو مجموعة عسكرية أسسها حسن البنّا لإعداد الشباب المسلم لمواجهة الصهيونية في فلسطين والإنكليز في منطقة القناة. ولكن غير المعروف هو متى وكيف تأسس هذا التنظيم. والظاهر حتى اليوم أن النواة الأولى لهذا النظام تشكلت من عبدالرحمن السندي ومحمود صبّاغ ومصطفى مشهور (المرشد العام الأسبق للإخوان)، وذلك بناء على توجيه الإمام البنّا بضرورة إعداد جيش مسلم لمقاتلة العدو. ولم يتم العمل بهذا القرار إلا في عام 1939، أي عند اندلاع الحرب العالمية وما حملته من أجواء مناسبة عسكرياً وسياسياً وتعبوياً للحديث عن إمكانية هزيمة الإنكليز والصهاينة.

يقول إسحق الحسيني إن «فكرة الجهاد والاستعداد له بالتسلح والتدرب

---

(150) محمود عبدالحليم، م. س.، الفصل الثاني من الباب الرابع من الجزء الاول، الصفحات 409-435.

(151) نذكر هنا على كل حال أن فيلسوف القومية العربية ومنظّرها الأول أبوخلدون ساطع الحصري لا يذكر فلسطين وقضيتها ولا مرة واحدة في مؤلفاته التي نشرها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، في أكثر من 16 مجلداً.

وُلدت في السُنّة التي وُلدت فيها الجماعة. أي إن البنّا أدخل هذا العنصر في حسابه منذ استكمل صورة الدعوة في ذهنه، وأنه طوى هذا العنصر في دخيلة نفسه، ولم يطّلع عليه أحداً إلى أن رأى الوقت ملائماً للكشف عن بعض جوانبه ففعل[152]. وأبعد تاريخ يرد إليه الاستعداد للجهاد يرجع بحسب الحسيني إلى عام 1939 حين افتتح البنّا مسجداً في رواق العرب «كان بداية قصة الجهاز»[153].

كما ينقل الحسيني عن السادات أن البنّا كان يجمع السلاح منذ العام 1940[154]. ويروي الحسيني أيضاً أن رسالة أبو الأعلى المودودي المسماة «الجهاد في سبيل الله»[155]. كانت من الرسائل التي راجت كثيراً وسط الإخوان، وكان لها تأثير كبير في توجيههم[156]. وفي كتاب محاكمات الثورة[157] نقرأ في إفادة أحد الإخوان من قادة النظام الخاص (د. خميس حميدة) أن صاحب فكرة النظام الخاص هو الصاغ محمود لبيب لا البنّا، وأنه استعان على تنظيمه ببعض الضباط الألمان، وأن بدايته ترجع إلى وقت اشتغال الإخوان بالسياسة وقوة دعوتهم[158]. وقد خلصت بعض مداولات المحكمة إلى أن الإخوان عقدوا العزم على إنشاء جيش إسلامي للدفاع عن الدولة الإسلامية التي كانت من أعز أمانيهم، وأن سندهم في ذلك هو فريضة الجهاد التي نص عليها القرآن[159].

---

(152) الحسيني، ص. 247.

(153) الحسيني، ص. 248، نقلاً عن مجلة التحرير، 22 نوفمبر/ تشرين الثاني 1954، ص. 10.

(154) م. ن.، ص248-249، ولا يذكر الحسيني مصدره عن رواية السادات.

(155) ترجمت من الأوردية إلى العربية ونشرتها لجنة الشباب المسلم في القاهرة، في 23 صفحة، بلا تاريخ.

(156) الحسيني، ص 250-251.

(157) إعداد كمال عبدالحميد كيره، رئيس مكتب شؤون محكمة الثورة، وهو المضبطة الرسمية لمحاضر جلسات محكمة الثورة، صدر عن وزارة الإرشاد القومي في يونيو/ حزيران 1954، في عدة كتب.

(158) محاكمات الثورة، ج1 الصفحات 33-34 و121، 156 وكذلك مجلة التحرير عدد 3 نوفمبر/ تشرين الثاني 1954 ص7 وعدد 22 نوفمبر/ تشرين الثاني 1954 ص 10.

(159) محاكمات، كيرة، م. س. ج1، ص33-34-77-101-121-156.

ويحمل كتاب رسائل البنّا[160]. رسالة بعنوان «رسالة الجهاد»[161]. لا يرد ذكرها في مذكرات الدعوة والداعية، ولا يرد في كل كتابات الإخوان أي تحديد لمكان وزمان نشرها. والشيء المهم في الرسالة التي تقع في 16 صفحة هو خاتمتها الموقعة باسم حسن البنّا بخلاف بقية الرسائل المنشورة في الكتاب دون توقيع طالما أن الكتاب هو «مجموعة رسائل الإمام». وخاتمة الرسالة تدعو الإخوان إلى «العمل للموتة الكريمة» لكي يظفروا «بالسعادة الكاملة». ذلك «أن الأمة التي تحسن صناعة الموت وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الآخرة»[162]. أما في مقدمة الرسالة فيقول البنّا إن الله «فرض الجهاد على كل مسلم فريضة لازمة حازمة لا مناص منها ولا مفّر معها، ورغّب فيه أعظم الترغيب، وأجزل ثواب المجاهدين والشهداء، فلم يُلحق في مثوبتهم إلا من عمل بمثل عملهم ومن اقتدى بهم في جهادهم، ومنحهم من الامتيازات الروحية والعملية في الدنيا والآخرة ما لم يمنحه لسواهم، وجعل دماءهم الطاهرة الزكية عربون النصر في الدنيا وعنوان الفوز والفلاح في العقبى، وتوعّد المتخلفين القاعدين بأفظع العقوبات، ورماهم بأبشع النعوت والصفات، ووبخّهم على الجبن والقعود ونعى عليهم الضعف والتخلف، وأعدّ لهم في الدنيا خزياً لا يُرفع إلا إن جاهدوا، وفي الآخرة عذاباً لا يفلتون منه. واعتبر القعود والفرار كبيرة من أعظم الكبائر وإحدى السبع الموبقات المهلكات»[163].

ولا شك بأن فكرة الجهاد وكل ما يتعلق بها لم تكن خارج تفكير البنّا

(160) مجموعة رسائل الإمام البنّا - مرجع سابق.

(161) الرسائل، ص 248-264.

(162) ص 264 من مجموعة الرسائل.

(163) الرسائل، م. س. ص248.

أو الإخوان خصوصاً مع تأثير كتابات المودودي والثورة في فلسطين والمقاومة ضد الانكليز. وينتج عن ذلك أن الاتجاه إلى قيام تنظيم خاص لتأطير الفكرة وتحقيقها ليس بمستبعد في تلك الأيام تحت تأثير المفهوم أولاً ثم الحماسة الوطنية الجارفة ثانياً، والمنافسة مع أحزاب وقوى تتباهى بتنظيماتها الحديدية وقمصانها السود وعملياتها الفدائية ثالثاً. ويبدو أن العام المتفق عليه كتاريخ رسمي لبداية التنظيم السري هو 1940[164].

يقول محمود عبدالحليم في مذكراته[165] إن النظام الخاص قد أنشئ عام 1940، وإن قيادته الأولى تشكلت من محمود عبدالحليم نفسه كرئيس، ومن صالح العشماوي وحسين كمال الدين وعبدالعزيز أحمد والشيخ حامد شريت. ثم يقول محمود عبدالحليم إنه هو الذي اختار عبدالرحمن السندي لقيادة النظام الخاص، وذلك بسبب اضطراره للعمل خارج القاهرة. وإنه أحضر السندي ليبايع البنّا أمامه شخصياً، وإن أبرز بنود البيعة كانت عدم القيام بأية خطوة عملية إلا بعد الرجوع إلى لجنة القيادة ثم إلى حسن البنّا شخصياً[166]. ولا يذكر عبدالحليم أبداً اسمي مصطفى مشهور ومحمود صبّاغ. وهذا ما يشير إلى حقيقة أن النظام الخاص كان من تأسيس حسن البنّا شخصياً وخاضعاً له تنظيمياً وعلى أساس الخلايا العنقودية بحيث لا تعرف خلية أعضاء الخلايا الأخرى، فتعتقد أنها هي الأولى أو ربما الوحيدة، وتتوسع الخلايا بالتنظيم عنقودياً. وفي ذلك يقول إسحق الحسيني إن البنّا كان «مسيطراً على الجهاز بقوة شخصيته وما عرف عنه من ذكاء ودهاء. ولذلك كان الفريق الأول الذي

---

(164) بحسب محمود لبيب، وخميس حميدة: انظر الحسيني، ص. 248-249؛ وانظر خصوصاً: أنور السادات: البحث عن الذات، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1978، الصفحات 34-46.

(165) أحداث صنعت التاريخ، الجزء الأول، م. س. ص 258.

(166) م. ن.، ص 262.

اختاره ليكون نواة أول جهاز أساتذة جميع الذين تخرجوا في هذا النظام. وكان يدير الجهاز القديم ثلاثة هم البنّا وحسين كمال الدين وصالح العشماوي، وكان إبراهيم الطيب وكيل العشماوي، وكان عبدالرحمن السندي الرئيس»[167].

ويبدو أن عبدالرحمن السندي هو الذي اختار محمود الصبّاغ ومصطفى مشهور لمعاونته، وأنهم سيطروا بالتدريج على قيادة النظام الخاص نظراً لظروف بقية الأعضاء السالفي الذكر الذين كانوا مرتبطين بأعمال تشغل وقتهم وجهدهم، والذين تحولوا رويداً إلى هيئة استشارية، أو إلى جزء من هيئة استشارية عُليا كان لها إسمياً سلطة القرار. ويقول محمود الصبّاغ، أحد قادة الجهاز:[168] إن أول قيادة للنظام الخاص تشكلت من السادة: عبدالرحمن السندي، مصطفى مشهور، محمود صبّاغ، أحمد زكي حسن، أحمد محمد حسنين. وإنه إلى جانب هؤلاء تشكلت هيئة استشارية ضمت صالح العشماوي - الشيخ محمد فرغلي - د. عبدالعزيز كامل - د. خميس حميدة - د. محمود عساف. ويضيف الصبّاغ بأن هؤلاء كانوا من رجال الدعوة العامة (أي من عناصر الإخوان العلنية والمشهورة)، إلا أنهم كانوا مؤتمنين على سر وجود النظام الخاص[169].

ويبدو أنه حدث بين عامي 1943 - 1944 تغيير في قيادة النظام الخاص بدليل أن محمود الصبّاغ يقول إن أحمد حجازي كان عضواً أصلياً في قيادة النظام الخاص قبل أن يحل محله أحمد زكي حسن. وأن مصطفى مشهور

---

(167) الحسيني، م. س. ص 252. وقارن مع: مجلة التحرير عدد 16 نوفمبر/تشرين الثاني 1954 ص6 و22 نوفمبر/ تشرين الثاني ص 16، وذلك نقلاً عن مضبطة محاكمة الجهاز. وفي كتاب محاكمات الثورة ج1، ص169-170 قول إبراهيم الطيب إنهم كانوا أعدوا ثلاثة آلاف عضو من الإخوان وانهم كانوا يهدفون لكي يصبح ثلاثة أرباع الإخوان أعضاء في الجهاز.

(168) كتابه: حقيقة النظام الخاص، دار الاعتصام، القاهرة 1989، ص 145.

(169) لاحظ إغفاله اسم محمود عبدالحليم تماماً.

ومحمود الصبّاغ نفسه تركا قيادة النظام الخاص طوال عام 1944 بسبب عملهما خارج القاهرة[170].

أي أن المرحلة منذ تأسيس النظام الخاص 1939 – 1940 وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت مرحلة متقلبة ولم تثبت قيادة النظام الخاص لعبدالرحمن السندي وجماعته إلا بدءاً من عام 1946، وهو العام الذي شهد بيعة عبدالناصر لعبدالرحمن السندي، كما سنرى لاحقاً.

وكان الأسلوب المتبع عند تأسيس النظام الخاص هو أن يربط بعبدالرحمن السندي كل من يرى نفسه مهيأً لأداء فريضة الجهاد. وكانت رسالة الجهاد التي كتبها الإمام البنّا هي نفسها رسالة النظام الخاص أو ميثاقه. وكان أول ما يتعاهد عليه من يتم ربطه بهذا الجيش هو تميّز النظام الخاص عن الدعوة العامة بالسرية في كل أقواله وأفعاله. وكان المستشارون الخمسة لا يتحملون مسؤولية أية أعمال تنفيذية في النظام الخاص، ولا يتصل أحد منهم اتصالاً مباشراً بأي عضو من أعضاء التنظيم، غير أنه يمكنهم الاشتراك في اجتماعات قيادة النظام إذا دعت الحاجة إلى ذلك. وقد قام عبدالرحمن السندي ومحمود الصباغ وحسين كمال الدين وعلام محمد علام بوضع الخطوط الرئيسة والتفصيلية لقانون تكوين النظام الخاص بحسب رواية محمود الصباغ نفسه. وكان أول ما يختبر به جدية العضو الجديد فيما أعلنه من رغبة صادقة في الجهاد في سبيل الله تكليفه بشراء مسدس على نفقته الخاصة. وقد لخصت محكمة جنايات القاهرة في حكمها الصادر عام 1950 بخصوص قضية النظام الخاص، وفي أوراقها الخاصة بقضية السيارة الجيب ومن واقع المستندات التي ضبطت في القضية (وانتهت ببراءة الإخوان كما

---

(170) الصباغ، م. س.، ص146.

النظام الخاص)، لخصت المحكمة مراحل تكوين النظام الخاص[171] فقالت إنها تتم في 8 جلسات وتنتهي بعقد البيعة. الجلسة الأولى تكون للتعارف وفيها يكون السؤال عن نواحي الجهاد وعلى الأنشطة التي يشترك فيها الفرد والأعمال التي ساهم فيها وعن صحته وسلوكه مع النص بالاهتمام بالصحة وبكتمان السر. وتكون الجلسة الثانية روحية تشمل تلاوة القرآن والمأثورات والصلاة مع تأكيد الثقة بالقيادة واستيضاحات لمعرفة مدى اقتناع الفرد بالعمل وتوجيهات خاصة بالكتمان والصمت والطاعة وحسن تكييف الأمور وتغطية المواقف والهرب من التورط. أما في الجلسة الثالثة فتعطى التوجيهات اللازمة لتأدية مهمة عملية مع الطلب إلى المكلف كتابة وصيته وتسليمها للقائم بالتكوين قبل الجلسة الرابعة وهي المخصصة لاختبار الفرد عبر تكليفه الصامت وفي مكان ناء مع تكليف شخص آخر لمراقبته. أما الجلسة الخامسة فتكون لتكليفه بعمل له أهمية ولرسم خطة سرية وتسليمه المواد المطلوب استخدامها وذلك بعد دراسة تفصيلية. وتنعقد الجلسة السادسة لدراسة العبرة من التكليف ونتائجه ووجوب دراسة كل شيء قبل أن يحدث وإعداد إجابات لكل الأسئلة المنتظرة وهكذا. وتكون الجلسة السابعة هي جلسة التنفيذ العملي، حيث يقوم المراقب بإيقاف المنفذ في آخر لحظة وإفهامه بالعدول عن الفكرة مع توضيح الأسباب. وفي حال النجاح في هذا الاختبار يقدم الشخص للبيعة في القاهرة بصحبة باقي أفراد جماعته ويكون هذا اللقاء هو الأول، حيث يظهر ارتباط أفراد الجماعة معاً وقت البيعة. أما في حال الفشل في الاختبار فيتم إلحاق الفرد بأسرة من أسر الإخوان، أو ما شابه ذلك من الهيئات والأعمال العامة[172].

---

(171) محكمة جنايات القاهرة: الحكم الصادر في قضية النيابة العمومية رقم 3394 الوايلي 1950، ورقم 227 سنة 1950 كلي، سيارة الجيب المتهم فيها عبد الرحمن السندي وآخرين.

(172) انظر أيضاً محمود الصباغ، مرجع سابق، الصفحات 127-131، وإسحق الحسيني، مرجع سابق، خصوصاً الصفحات 244-255.

ويروي محمود الصباغ، أحد قادة النظام الخاص، كيف أن البيعة كانت تتم في منزل بحي الصليبة حيث يُدعى العضو المرشح للبيعة ومعه المسؤول عن تكوينه والأخ عبدالرحمن السندي، فيدخلون غرفة مظلمة ويجلسون على بساط في مواجهة أخ مغطّى جسده تماماً من قمة رأسه إلى أخمص قدميه برداء أبيض طويل يخرج من جانبيه يداه ممتدتان على منضدة منخفضة (طبلية) عليها مصحف شريف. وهذا الأخ يتلقى البيعة نيابة عن المرشد العام فيقوم بتذكير القادم الجديد بآيات الجهاد وبضرورات السرية، مع بيان شرعية ذلك كله، ثم يخرج من جانبه مسدساً ويطلب من المبايع أن يمسك به مع المصحف الذي يبايع عليه. فإذا قبل شروط وتكاليف البيعة (تقوى الله في السر والعلن، والصلاة والخشوع، والجماعة في المسجد، والكتمان والصمت والجزاء والطاعة للقيادة ولأمراء الجماعات، والتذكير بالموثق على مواصلة الجهاد حتى النصر أو الاستشهاد) كلف بأداء القسم على الانضمام عضواً في الجيش الإسلامي والتعهد بالسمع والطاعة. ويذكر الصبّاغ أن المكلف بأخذ البيعة نيابة عن المرشد العام كان صالح العشماوي، وكيل جماعة الإخوان في تلك الأيام[173]. وتأكيداً لما سبق ذكره نورد فيما يلي شهادة حية لكمال الدين حسين، عضو مجلس قيادة الثورة المصرية، جاءت في خطاب له إلى المشير عبدالحكيم عامر يقول فيه و«أنت تعلم الظروف التي جمعتنا بجمال عبدالناصر وتعلم أننا حلفنا على المصحف والمسدس في حجرة مظلمة في حي الصليبة مع المرحوم عبدالرحمن السندي»[174].

وبعد أخذ البيعة تبدأ مرحلة التكوين التي تستمر لأكثر من عام

---

(173) محمود الصباغ، مرجع سابق، ص132-133.

(174) نقلاً عن كتاب سامي جوهر: الصامتون يتكلمون، المكتب المصري الحديث للنشر، القاهرة، 1976، ص97-98.

كامل، وتعطى فيها دروس رياضية وعسكرية وأمنية وسياسية وثقافية وقانونية ودينية، على امتداد خمس عشرة حصة على الأقل. وأبرز ما في هذه المراحل التكوينية الرحلات الرياضية ودروس الإسعاف ودروس قيادة الدراجة والسيارة والسباحة والتجديف والمصارعة والملاكمة ودروس تقدير المسافات ورسم الخرائط وقراءتها واستعمال البوصلة، وكتابة تقارير ومناقشتها، وتلخيص كتب ومناقشتها، ودراسة مدينة أو حي وطرق المواصلات وأقسام البوليس والتعقب والملاحقة. وأخطر ما في أوراق مرحلة التكوين أنه ليس لأحد مهما كانت منزلته بين الجماعة الحق في رفع أي أمر إلى القيادة إلا عن طريق رقم 1 (أي أمير المجموعة)، ومخالفة ذلك ينظر فيها مجلس التحقيق. كما أن أية خيانة أو إفشاء سر بحسن قصد أو بسوء قصد يعرّض صاحبه للإعدام وإخلاء سبيل الجماعة منه مهما كانت منزلته ومهما تحصن بالوسائل وإعتصم بالأسباب التي يراها كفيلة له بالحياة. كما جاء في اللائحة العامة للتنظيم أن لأمير الجماعة حق الطاعة التامة على جميع أفراد جماعته، وأنه يستشير أفراد جماعته دون أن يكون عليه إلزام (والمقصود بالجماعة هنا المجموعة الواحدة من مجموعات التنظيم)، وأن على الفرد أن لا يقدم على أي عمل كالزواج والطلاق قبل أن يحصل على إذن القيادة عن طريق أمير الجماعة. وأن الأمير والأفراد متضامنون في المسؤولية في كل ما يحدث سواء أساء إلى المجموعة وحدها أو إلى النظام كله. وجاء في قانون تكوين النظام الخاص أن قيادته تشكل من خمسة أفراد يمثلون الصف الأول يرأس كل منهم مجموعة تتكون من خمسة أشخاص، وكل فرد من هؤلاء الخمسة يرأس مجموعة أخرى تتكون أيضاً من خمسة وهكذا. وبهذا التسلسل يكون الأفراد الذين يمكن أن يتصل بهم أي عضو

من أعضاء النظام فيما يتصل بأعماله لا يزيد على ثمانية في أوقات السلم[175].

تشكلت قيادة النظام الخاص إذاً من عشرة أشخاص (خمسة قياديين وخمسة مستشارين)، يعاونها مجلس أركان ولجنة فنية مهمتها وضع خطط تنظيم القوات ودراسة المعدات عملياً وتحديد مميزاتها وطرق إستعمالها وحفظها ودراسة الأهداف ورسم خطة تنفيذها من زمان ومكان وقوات. إلخ. ثم يأتي بعد ذلك دور الجنود ومهمتهم الاستعداد الروحي والعقلي والطاعة والتنفيذ[176].

حسن البنّا والنظام الخاص

بالعودة التاريخية إلى ظروف الافتراق بين حسن البنّا وقادة النظام الخاص، لا بد لنا من العودة إلى قضية اغتيال المستشار الخازندار، حيث إن عمر التلمساني يجعل من الجهل وسوء الفهم، السبب الأساسي لتصرّف شباب النظام الخاص في اغتيال الخازندار. وهذا الأخير كان قاضياً حكم على بعض الشباب الوطنيين (وهم من الإخوان على ما يظهر بسبب رد فعل الجهاز) بالسجن عشر سنوات، لأنهم لاحقوا بعض ضباط الإنكليز، وحاولوا قتلهم، في حين أنه تهاون في الحكم على مقاول ثري كان قد اعتدى على سبعة شبان وقتلهم (المجرم الشهير حسن قناوي). ويقول عمر التلمساني إن ثلاثة شبان من النظام الخاص أساءوا الفهم في تصرف قانوني سليم (مبررات أحكام القاضي المذكور) ولجهلهم بالقانون اقترفوا جريمتهم دون وعي. وقد أزعج هذا الأمر حسن البنّا كثيراً، وأحزنه وأوقعه في الحرج، خاصة وأن قيادة الإخوان لم تكن

---

(175) أوراق محكمة جنايات القاهرة، م. س.

(176) لمعلومات مفصّلة، انظر: محمود الصباغ، مرجع سابق، وإسحق الحسيني، مرجع سابق.

على علم بالأمر وفوجئت به مثل كل الناس[177]. وحتى محمود الصباغ، يشهد بكل صدق وإخلاص بأن الإخوان المسلمين كجماعة يرأسها المرشد العام، والتنظيم الخاص كتنظيم عسكري سري، بريئان من هذا الحادث رغم أن منفذه هو رئيس النظام عبدالرحمن السندي. ولا ندري كيف يصف التلمساني والصباغ السندي ورفيقه منفذي العملية (محمود سعيد زينهم وحسن عبدالحافظ وهما من كوادر النظام الرئيسة) بالشباب الجاهل والسندي هو الرئيس والآمر المطاع؟ غير أن الثابت الأكيد أن حسن البنّا انزعج وتأثر بسبب الحادث، إذ اكتشف خروج السندي والنظام الخاص على كل ضوابط الجماعة وأولها الطاعة له والبيعة معه، ليتحول النظام الخاص إلى تنظيم مستقل يتبع السندي، وهذا ما ظهر في أحداث لاحقة. وينقل الصباغ أيضاً[178] أن قيادة النظام الخاص عقدت محاكمة للسندي بحضور البنّا شخصياً وبقية الأعضاء التسعة. وأن البنّا أجهش بالبكاء ألماً وحزناً لهذا الحادث الذي يستوجب غضب الله لأنه قتل نفوس بريئة من غير نفس ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة، 45) [179]. وفي ذلك يقول التلمساني «بأن الإخوان ما فكروا يوماً في القوة كسلاح لتغيير أو انقلاب أو ثورة، وذلك لأنهم سلفيون وسلفيون بحق وفهم. والسلف رغم ما أثروا به الفكر من قمم وسعة واتساق ينكرون استعمال العنف ضد الحاكم حتى ولو كان فاسقاً وظالماً»[180]. ولهذا فإن تأسيس النظام الخاص لم يكن إلا «للاستعداد للدفاع عن النفس وللحرب في فلسطين ولطرد الإنكليز من مصر. أما ما سوى ذلك فهو دعوة هينّة وكلمة لينّة وحجة مبينة. إن الإخوان حريصون على أن يكونوا

---

(177) راجع: التلمساني، ذكريات، م. س. ص 35-37.

(178) في مذكراته، الصفحات 255 إلى 260.

(179) المائدة، 45.

(180) التلمساني، ذكريات، م. س.، ص66.

خير بني آدم»[181]. وينقل محمود الصباغ أن بعض كبار الإخوان اتخذوا من غضبة المرشد العام على حادثة قتل الخازندار، غضبة على النظام الخاص ككل وعلى رئيسه عبدالرحمن السندي على وجه الخصوص، وأخذوا يروّجون أن المرشد العام عزم على حل النظام الخاص، أو على إقصاء عبدالرحمن السندي من رئاسته[182]. وفي حين ينقل الصباغ هذا الكلام، وهو كلام ردده كثيرون من قادة الإخوان[183]، إلا أنه هو (أي الصباغ) ينفيه جملة وتفصيلاً، لا بل ويؤكد بقاء السندي على رأس النظام، وتمتّعه بثقة الإمام البنّا. والصحيح أن السندي ظل على رأس النظام الخاص وتعاون مع عبدالناصر بهذه الصفة، وحاول الانقلاب على قيادة الإخوان بعد انتخاب المرشد حسن الهضيبي في حادثة أكتوبر/تشرين الأول 1951، وبهذه الصفة أيضاً، ما يشير إلى استمرار النظام الخاص، بعد حادثة الخازندار، وإلى استمرار السندي في رئاسته، ولكن دون أن نحسم في معرفة الموقف الحقيقي للإمام البنّا من هذا الأمر. إلا أن أحداثاً أخرى جرت في حياة البنّا وقبل اغتياله تجعل من الممكن تصديق الرواية القائلة بأنه حل النظام الخاص وأقال رئيسه من البيعة.

فقد شهدت الفترة الواقعة من 20 يونيو/حزيران إلى 13 نوفمبر/تشرين الثاني 1948 عمليات تفجير واسعة النطاق طالت أماكن ومؤسسات وشركات لليهود أو للذين يشتبه بدعمهم للصهاينة في فلسطين، وذلك في غمرة تصاعد الصراع على أرض فلسطين. وفي تلك الفترة (مطلع نوفمبر/تشرين الثاني 1948) أعلنت الحكومة المصرية أنها ضبطت مخزناً للأسلحة بالإسماعيلية، في عزبة للشيخ محمد فرغلي، قائد كتائب الإخوان في فلسطين.

---

(181) م.ن.، ص70-71.

(182) الصباغ- ص266-267.

(183) الهضيبي - التلمساني- فريد عبدالخالق - وغيرهم.

وتلا ذلك حادثة سيارة جيب ضبطت بالصدفة وفيها أوراق ووثائق تعود إلى النظام الخاص (15 نوفمبر/ تشرين الثاني).

وقد استندت حكومة النقراشي باشا إلى ذلك لإصدار الأمر العسكري بحل جماعة الإخوان في منطقتي القنال والإسماعيلية، في وقت كان فيه الشهيد البنّا يؤدي فريضة الحج مع مجموعة من الإخوان، وكان متطوعو الإخوان يقاتلون على أرض فلسطين مع جيش مصر.

ويبدو اليوم أن النقراشي باشا كان على اتصال بالإنكليز، وأنه وافق على وقف الحرب في فلسطين، وعلى سحب الجيش المصري، وكان هذا يتطلب ضرب الإخوان، وهم القوة المقاتلة فعلياً في فلسطين. وبعد حادثة السيارة الجيب، صدر القرار العسكري رقم 63 بتاريخ 8 /12 /1948 والقاضي بحل جمعية الإخوان المسلمين وجميع فروعها، وتبع ذلك سحب القوات المصرية من فلسطين ووقف القتال نهائياً، وإيداع الإخوان في السجون واعتقال مجاهديهم في فلسطين وإعادتهم إلى مصر لحبسهم في معتقل الهايكستيب. ووُضع الإمام البنّا تحت الرقابة العسكرية الإجبارية في منزله، وقطع عنه الهاتف وسحب منه سلاحه الفردي، واعتقل شقيقه الضابط عبدالباسط، الذي كان يرافقه ليحميه. وفي هذه الأجواء جرى اعتقال قادة النظام الخاص (السندي والصباغ ومشهور وأحمد زكي حسن وأحمد حسني). وبعد عزل البنّا عن قيادات وقواعد الدعوة، وإيداع العشرات من القادة في السجون والمعتقلات والقبض على قيادة النظام الخاص، استمر النقراشي باشا في تحديه لمشاعر المصريين والعرب فأثار الضجيج حول الأوراق المضبوطة في السيارة الجيب، معلناً أنها تثبت ضلوع الإخوان في التآمر لقلب نظام الحكم. ونتيجة لهذا الشحن والتوتير من جانب الحكومة، حاول بعض الشبان من النظام الخاص، إحراق أوراق القضية

داخل قاعة المحكمة. إلا أن المتفجرة كشفت وجرى تفجيرها خارج المحكمة، الأمر الذي سمح للحكومة بادعاء ضلوع الإخوان في عملية تفجير إجرامية كانت ستودي بحياة العشرات من المواطنين(184).

لقد قام الشيخ حسن البنّا بخلق شعور مكثف وعسكري للهوية الإسلامية عبر الحشد المتواصل للتفاصيل الدينية، وأشعل في أتباعه الحماسة الجهادية دون رابط. فالشيخ حسن البنّا لم يضع لمؤسسة الإخوان المسلمين التي كوّنها مرجعية لها حق الفصل في الأمور، وأطلق كل شيء للفتوى الفردية. ولهذا السبب أفلتت السيطرة منه. فقد بدأ النظام الخاص، الجناح المسلح في تنظيمه، سلسلة اغتيالات بغير علمه، وقاموا بقتل القاضي أحمد بك الخازندار في 22 مارس/ آذار 1948م، وأعقبوه برئيس الوزارة محمود فهمي النقراشي في 21 ديسمبر/ كانون الأول 1948م، ذاكرين عدة أسباب من ضمنها التفريط بفلسطين.

وشعر الشيخ حسن البنّا بالورطة التي أوقعه فيها قادة النظام الخاص فقام مستنكراً فعلتهم بكتابة مقال في صحافة ذلك الزمان بعنوان «بيان للناس»(185)، قال فيه:

«لقد كان هدف دعوتنا حين نشأت، العمل لخير الوطن وإعزاز الدين، ومقاومة دعوات الإلحاد والإباحية، والخروج على أحكام الإسلام وفضائله، تلك الدعوات التي دوّى بوقها وراجت سوقها في تلك الأيام. وإذا كان ذلك كذلك، فما كانت الجريمة ولا الإرهاب ولا العنف من وسائلها، لأنها تأخذ عن الإسلام وتنهج نهجه وتلتزم حدوده. ووسيلة الإسلام في الدعوة مسجلة في كتاب الله:

---

(184) لمزيد من التفاصيل حول تلك الفترة وأحداثها راجع: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1945-1952، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، وخصوصاً الباب الأول من الفصل الثالث والباب الخامس من الفصل الخامس.

(185) صدر في صحف القاهرة صباح 11 يناير/كانون الثاني 1949.

قال تعالى في سورة النحل ﴿وادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل، 125)، والقرآن الكريم هو الكتاب الذي رفع من قدر الفكر وأعلى من قيمة العقل وجعله مناط التكليف، وفرض احترام الدليل والبرهان وحرم الاعتداء حتى في القتال؛ قال تعالفي سورة البقرة ﴿وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة، 190)، والإسلام الحنيف هو دين السلام الشامل، والطمأنينة الكاملة، والروحانية الصافية، والمثل الإنسانية الرفيعة، ومن واجب كل مسلم ينتسب إليه أن يكون مظهراً لهذه الحقيقة التي صورها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده». ولقد وقعت أحداث نسبت إلى بعض من دخلوا هذه الجماعة دون أن يتشربوا روحها، وتلا هذا الحادث المروع اغتيال رئيس الحكومة محمود فهمي النقراشي باشا، الذي أسفت البلاد لوفاته، وخسرت بفقده علماً من أعلام نهضتها، وقائداً من قادة حركتها، ومثلاً طيباً للنزاهة والوطنية والعفة من أفضل أبنائها، ولسنا أقل من غيرنا أسفاً من أجله وتقديراً لجهاده وخلقه.

ولما كانت طبيعة دعوة الإسلام تتنافي مع العنف، بل تنكره، وتمقت الجريمة مهما يكن نوعها، وتسخط على مرتكبيها، فنحن نبرأ إلى الله من الجرائم ومرتكبيها. ولما كانت بلادنا تجتاز الآن مرحلة من أدق مراحل حياتها مما يوجب أن يتوفر لها كامل الهدوء والطمأنينة والاستقرار، وكان جلالة الملك المعظم حفظه الله قد تفضل فوجّه الحكومة القائمة، وفيها هذه الخلاصة من رجالات مصر، هذه الوجهة الصالحة، وجهة العمل على جمع كلمة الأمة وضم صفوفها، وتوجيه جهودها وكفاياتها مجتمعة لا موزعة إلى ما فيه خيرها وإصلاح أمرها في الداخل والخارج. وقد أخذت الحكومة من أول لحظة على تحقيق التوجيه الكريم في إخلاص ودأب وصدق، وكل ذلك يفرض علينا أن

نبذل كل جهد ونستنفد كل وسع في أن نعين الحكومة في مهمتها، ونوفر لها كل وقت ومجهود للقيام بواجبها، والنهوض بعبئها الثقيل، ولا يتسنى لها ذلك بحق، إلا إذا وثقت تماماً من استتباب الأمن واستقرار النظام، وهو واجب كل مواطن في الظروف العادية فكيف بهذه الظروف الدقيقة الحاسمة التي لا يستفيد فيها من بلبلة الخواطر وتصادم القوى، وتشعب الجهود إلا خصوم الوطن وأعداء نهضته. لهذا أناشد إخواني -لله وللمصلحة العامة- أن يكون كل منهم عوناً على تحقيق هذا المعنى وأن ينصرفوا إلى أعمالهم، ويبتعدوا عن كل عمل يتعارض مع استقرار الأمن وشمول الطمأنينة حتى يؤدوا بذلك حق الله وحق الوطن عنهم، والله أسأل أن يحفظ جلالة الملك المعظم ويكلأه بعين رعايته ويسدد خطى البلاد حكومة وشعباً في عهده الموفق إلى ما فيه الخير والفلاح، آمين». (انتهى بيان حسن البنّا)[186].

وبعد يومين من صدور «بيان للناس» قُبض على أحد أفراد النظام الخاص واسمه شفيق أنس وهو يحاول نسف محكمة استئناف مصر، وكان التخطيط والأمر بالتنفيذ هذه المرة من سيّد فايز، المسؤول عن النظام الخاص وقتها ودون علم الشيخ أيضاً، فيضطر الشيخ إلى كتابة بيان ثان يتبرأ فيه من القائمين بهذا الفعل عنوانه «ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين». قال فيه:

«وقع هذا الحادث الجديد، حادث محاولة نسف مكتب سعادة النائب العام، وذكرت الجرائد أن مرتكبه كان من الإخوان المسلمين، فشعرت بأن من الواجب أن أعلن أن مرتكب هذا الجرم الفظيع وأمثاله من الجرائم لا يمكن أن يكون من الإخوان ولا من المسلمين، وليعلم أولئك الصغار من العابثين أن خطابات التهديد التي يبعثون بها إلى كبار الرجال وغيرهم لن تزيد أحداً منهم

(186) نُشر النص كاملاً في: محسن محمد: من قتل حسن البنّا؟، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1987، ص 477-478.

إلا شعوراً بواجبه وحرصاً تاماً على أدائه، فليقلعوا عن هذه السفاسف ولينصرفوا إلى خدمة بلادهم كل في حدود عمله، إن كانوا يستطيعون عمل شيء نافع مفيد، وإني لأعلن أنني منذ اليوم سأعتبر أي حادث من هذه الحوادث يقع من أي فرد سبق له اتصال بجماعة الإخوان موجهاً إلى شخصي ولا يسعني إزاءه إلا أن أقدم نفسي للقصاص وأطلب إلى جهات الاختصاص تجريدي من جنسيتي المصرية التي لا يستحقها إلا الشرفاء الأبرياء، فليتدبر ذلك من يسمعون ويطيعون، وسيكشف التحقيق ولا شك عن الأصيل والدخيل، ولله عاقبة الأمور». إلا أن هذا البيان لم تنشره الصحف إلا بعد يومين من اغتيال البنّا، أي في 14 فبراير/شباط 1949، وذلك ضمن حملة مخابراتية استهدفت القول إن البنّا اغتالته جماعة الإخوان بسبب بيانه هذا[187].

وبحسب محسن محمد أيضاً فقد أصدر البنّا كتيباً صغيراً عنوانه «القول الفصل» محدود التداول، وُزع سراً، عرض فيه وجهة نظر الإخوان من الأحداث، فقال إن قرار الحل كان بطلب الحكومات الأجنبية، وإن السلاح الذي كان مع الإخوان كان بعلم الحكومة لأنه كان من أجل فلسطين، أما الإنفجارات والاغتيالات التي حصلت فهي «لم ترتكب بأمر قيادة الإخوان وعلى فرض أن الإخوان قاموا بها، فالجماعة ليست مسؤولة عن أعمال نفر من أعضائها»، وأبدى أسفه «لقتل المستشار أحمد الخازندار واغتيال محمود فهمي النقراشي»، وقال إن ذلك «حصل وقيادات الجماعة كانوا معتقلين أو مراقبين، وكان رد فعل لقرارات الحكومة»[188].

---

(187) أيضاً في: محسن محمد، ص 571-572.

(188) من قتل حسن البنّا؟، ص 448.

الإخوان والنظام الخاص والضباط الأحرار

يمكن القول إن سنوات الحرب العالمية الثانية (1939-1945) كانت سنوات الإعداد المتواصل للجيش الإسلامي أو النظام الخاص. وقد جرت قبل ذلك التاريخ اغتيالات سياسية وعمليات فدائية كثيرة لم يكن للإخوان المسلمين ذكر في أي منها رغم وجود نظامهم الخاص في السنوات الست الأخيرة، ورغم وجود الإخوان طوال السبع عشرة سنة الأخيرة من هذه الفترة (1928-1945). فأول جهاز سري أسسه حزب الوفد أثناء ثورة 1919 لاغتيال الجنود والضباط الإنكليز، فاغتال السير لي ستارك سردار الجيش المصري والحاكم العام للسودان، كما اتهمته السلطات باغتيال حسن باشا عبدالرازق وإسماعيل بك زهدي في 17 نوفمبر/ تشرين الثاني 1922، وكانا ينتميان إلى حزب الأحرار الدستوريين المنشق عن الوفد[189]. وشكّل الوفد أيضاً مطلع عام 1936 منظمة القمصان الزرقاء شبه العسكرية، في مقابل منظمة القمصان الخضراء التابعة لحركة مصر الفتاة. وحاول عز الدين عامر من مصر الفتاة اغتيال مصطفى النحاس باشا، رئيس الحكومة الوفدية في 28 نوفمبر/ تشرين الثاني 1937. وهذا يعطينا فكرة عن كون التنظيمات شبه العسكرية على المثال الفاشستي كانت سمة عامة في مصر تلك الأيام. ويورد الدكتور محمود متولي[190] حصراً لما وقع على أرض مصر من قضايا اغتيال وأعمال فدائية من سنة 1910 وحتى سنة 1945، وقد بلغت 66 قضية توزعت إلى 43 قضية اعتداء على أفراد من قوات الاحتلال وأعوانه، و22 قضية اعتداء على الحكام المصريين وقضية واحدة هي قضية اغتيال إسرائيلية ضد الإنكليز. ومن بين هذه القضايا يمكن استنتاج 5

---

(189) محمد حسين هيكل: مذكراتي في السياسة المصرية، دار المعارف، القاهرة، 1951، الجزء الأول ص127-128 و174-176.

(190) مصر وقضايا الاغتيالات السياسية، كتاب الحرية، القاهرة، طبعة أولى، نوفمبر/ تشرين الثاني 1985.

عمليات اعتداء مصرية وطنية على ضباط وجنود الاحتلال في الفترة ما بين 1941 و1944. ولم يشترك الإخوان في أي من هذه الأعمال بصورة مباشرة. علماً أنه كانت تشكلت خلال سني الحرب (وخصوصاً 1942-1940) عدة كتل إرهابية وطنية منظمة استهدفت الجنود الإنكليز ومعسكراتهم وخصوصاً لدى مصر الفتاة والحزب الوطني والحزب الشيوعي (منظمة حدتو، أي الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني) وحزب الوفد، وكذلك في داخل الجيش. وشهدت أعوام 1949-1946 أوسع موجة من عمليات العنف السياسي شاركت فيها مختلف القوى السياسية والعسكرية المذكورة سابقاً وحظيت بشرعية سياسية وطنية في أوساط تلك الحركات الوطنية[191]. وكانت مشاركة الإخوان فيها هي الأقل برغم قيام الماركسيين لاحقاً بنسبة الإرهاب والعنف السياسي إلى الإخوان وحدهم[192].

كانت السنوات الثلاث التي سبقت اغتيال حسن البنّا من أصعب السنوات التي عاشتها مصر وجماعة الإخوان. فمنذ العام 1946 صارت كل الجماعات السياسية تتنافس فيما بينها في العمل العسكري ضد الاحتلال البريطاني، فنشطت الاغتيالات السياسية وعمليات النسف والتفجير لمنشآت ووسائل نقل وأماكن سكن البريطانيين. ويقول ريتشارد ميتشل إن الإخوان استخدموا هذا النوع من العمليات كاختبارات تدريبية لأفراد الجهاز السري. وفي خريف عام 1947 وبعد رفض مجلس الأمن مناقشة المسألة المصرية خلال مناقشته قضية فلسطين ظهرت التشكيلات شبه العسكرية للحزب الوطني والوفد

---

(191) انظر خصوصاً: عبدالعظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر، لا م، لا ت، الجزء الأول.

(192) انظر خصوصاً: رفعت السعيد: حسن البنّا. متى. كيف ولماذا؟. كتاب الأهالي، رقم 28، القاهرة، ط9، 1990. وكان صدر أولاً عن دار الطليعة في بيروت في آخر سبعينيات القرن العشرين. وانظر أيضاً السيّد يوسف: الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، وهي كتابات أقل ما يقال فيها إنها تفتقر إلى الموضوعية والعلمية ولا تحتوي على ما سوى الحقد والكراهية والتحريض ضد الإخوان وضد الإسلاميين عموماً.

وجمعية الشبان المسلمين بصورة علنية في القاهرة[193]. وكان الإخوان يرون أنه ينبغي منح الحكام فرصة قيادة هذا النوع من النضال الوطني لتحرير مصر من الاحتلال خصوصاً إنه لم يكن أحد من هؤلاء الحكام قد وضع نفسه في موضع المحارب للإسلام والمسلمين. وكان حسن البنّا قد أنشأ فرق الرحلات ثم طورها إلى فرق الجوالة وهي نمت وتطورت خلال السنوات 1934-1937 وصارت قوة لا يستهان بها. حتى إن الباحث ريتشارد ميتشل يقول إنها لعبت دوراً هاماً يستحق الثناء على حد قول البنّا كقوة بوليس تحافظ على النظام في أثناء احتفالات اعتلاء الملك فاروق العرش عام 1936[194]. وبحسب ميتشل أيضاً فإن الجوالة تشكلت على نمط حركة الكشافة الوطنية المصرية، وأنها صارت بعد المؤتمر العام الثالث (مارس/ آذار 1935) تتبع القيادة المركزية وتم تعيين قائد لها يتولّى الإشراف على توحيد نشاط وحدات المناطق المختلفة، كما أن محمود لبيب الضابط المتقاعد صار منذ العام 1939 الشخصية التي لعبت دوراً هاماً في تدريبات الجوالة وتطوير حركتها. وأن ذلك جاء بعد فشل محاولة إقامة نظام الكتائب عام 1937-1938[195]. وقد استغل الإخوان فترة الحرب لتكثيف العمل التحضيري من جمع وتخزين للسلاح والمعدات إلى تكوين وتدريب وإعداد للجيش الإسلامي من خلال فرق الجوّالة والكشافة، حتى بلغ عدد أعضاء الجوّالة عام 1948 أربعين ألف عضو[196]. وهذه المرحلة شهدت صعود نجم النظام الخاص ورهبته وهيبته وهو المحاط بأجواء الغموض والسرية وبهالات القوة والعظمة. وإلى هذه المرحلة بالضبط تعود بدايات العلاقة بين

---

(193) ميتشل، الإخوان المسلمون، ج1، م. س. ص 160-162.

(194) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثاني، م. س، ص. 87.

(195) ميتشل، م. س. ن. ص. 84.

(196) ميتشل، م. ن. ص. 88، نقلاً عن مصادر جماعة الإخوان.

قيادة النظام الخاص وبين مجموعات الضباط الأحرار وعلى رأسها جمال عبدالناصر.

وكنا قد عرضنا شهادة كمال الدين حسين حول قيامه هو وعبدالناصر بعقد البيعة للنظام الخاص مع عبدالرحمن السندي. إلا أن حسين حمودة (وهو أحد قادة الضباط الأحرار) يورد في مذكراته(197) هذه الواقعة (البيعة على المصحف والمسدس) فيحدد تاريخها بأنه كان في أوائل العام 1946. كما أنه يورد أسماء الضباط السبعة الذين شكلوا أول خلية للنظام الخاص بين ضباط الجيش المصري. ويورد عبدالمنعم عبدالرؤوف (أحد قادة الضباط الأحرار أيضاً) في مذكراته(198) نفس الأسماء وهي: عبدالمنعم عبدالرؤوف - حسين حمودة - جمال عبدالناصر - كمال الدين حسين - سعد توفيق - صلاح الدين خليفة - خالد محي الدين.

ويؤكد خالد محي الدين ذلك في مذكراته(199)، ويذكر أنه كان يلتقي مع عبدالناصر والصباغ ومحمود لبيب والإمام حسن البنّا. وأن البنّا قرر ضمهما هو وعبدالناصر إلى الجهاز السري، وأن العلاقة بهذا الجهاز استمرت حتى حرب فلسطين. كما يذكر عبداللطيف بغدادي في مذكراته(200) أن الضباط الأحرار كانوا على صلة بالنظام الخاص. وأن عبدالرحمن السندي حاول دمج التنظيمين وأخذ موافقة حسن البنّا على ذلك، إلا أن الضباط الأحرار رفضوا هذا الأمر، إذ خافوا من الذوبان داخل بحر الإخوان. ويتفق كل من كتب مذكراته

(197) أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون، الزهراء للإعلام والنشر، القاهرة، 1985، الطبعة الثانية، 1987.

(198) أرغمت فاروق على التنازل عن العرش، الزهراء للنشر والإعلام، القاهرة، 1988.

(199) والآن أتكلم، الجزء الأول، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1992.

(200) عن المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1980.

من الضباط الأحرار السالفي الذكر وأيضاً جمال منصور[201] وعبدالفتاح أبو الفضل[202]ومحمد نجيب[203] على أن الضابط المتقاعد محمود لبيب لعب الدور الرئيسي في العلاقة بين حسن البنّا والضباط الأحرار.

ولعلنا هنا نستطيع أن نميّز بين أمرين: العلاقة بالنظام الخاص وبعبدالرحمن السندي من جهة، والعلاقة بمحمود لبيب أو بتنظيم الضباط الأحرار من جهة أخرى. ذلك أن عبدالرحمن السندي نسج علاقة خاصة بالضباط الأحرار تعززت وتعمقت رغم التباعد اللاحق ما بين التنظيمين. إلا أن هناك روايات أخرى تعيد الاتصالات الأولى للإخوان بالجيش إلى عام 1940. فالرئيس المصري الراحل أنور السادات يروي في كتاب قديم له[204] أنه كان يقود مجموعة ثورية داخل الجيش تسعى إلى الحصول على دعم علي ماهر وعزيز المصري المعاديان بشدة للإنكليز، وأن تنحية علي ماهر من الحكومة صيف 1940 جعلت مجموعة السادات تركز على عزيز المصري وهو ضابط متقاعد اشتهر بوطنيته وعدائه للاستعمار، وهو كان في لندن بعد تقاعده للعلاج وحين عاد إلى القاهرة عام 1937 استقبله عدد من قادة الإخوان ونشأت صلة قوية بينه وبين حسن البنّا إلى حد أنه كان يسعى إلى توحيد الإخوان ومصر الفتاة. أما الضابط محمود لبيب فهو تقاعد عام 1936 وبدأ العمل مع حسن البنّا كمستشار خاص له لفرق الجوالة وللشؤون العسكرية، كما للإشراف على تجنيد وتدريب المتطوعين لفلسطين[205].

---

(201) في الثورة والدبلوماسية، مركز الأهرام، القاهرة، 1989.

(202) كنت نائباً لرئيس المخابرات، دار الحرية، القاهرة، 1986.

(203) كنت رئيساً لمصر، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1984.

(204) صفحات مجهولة من كتاب الثورة، صدر عن سلسلة كتب للجميع، العدد 84، مطلع عام 1954، وقدّم له جمال عبدالناصر) (أعادت دار الجمهورية للصحافة والنشر طباعته في 2006/1/1).

(205) بحسب ما كتبت مجلة الدعوة، «عن محمود لبيب» 1951/12/25، أي بعد أسبوع من وفاته.

يقول السادات إنه كان مع صديقه الضابط عبدالمنعم عبدالرؤوف على صلة قوية بالإمام البنّا، وإنهما اتصلا بعزيز المصري بواسطة البنّا نفسه والتقيا به في عيادة الدكتور إبراهيم حسن، أحد قادة الإخوان وذلك عام 1940[206]. وقد أعاد السادات ذكر الرواية أيضاً في كتابه «البحث عن الذات»[207]. وذكر أن زياراته للبنا تكررت، وأن الأخير عرض عليه الانضمام للإخوان. وفي حين يقول السادات إن البنّا هو الذي بادر بدعوته لزيارة مركز الجماعة، يقول أحد الإخوانيين إن وجيه أباظة هو الذي رتّب اللقاء بين البنّا والسادات في عيادة الدكتور إبراهيم حسن، ذلك لتعريفهما أيضاً بالضابط عزيز المصري، وإنه تم الاتفاق في هذا الاجتماع على توحيد العمل بين الإخوان وجماعة مصر الفتاة وضباط الجيش[208] في حين يذكر حسين حمودة أنه تم الاتفاق بين الفريق عزيز المصري وأنور السادات على تشكيل تنظيم سري في الجيش يرتبط بالإخوان[209]. ويعيد السادات إلى هذه المرحلة انضمام عبدالمنعم عبدالرؤوف تنظيمياً إلى حركة الإخوان. وكان عبدالمنعم عبدالرؤوف قاد محاولة هرب فاشلة مع عزيز المصري ليلة 16-15 مايو/ أيار 1941 للاتصال بثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق والعمل ضد الإنكليز. وقد اعتقل ثم أطلق سراحه ربيع 1942 ليجري اعتقال السادات مع زميله حسن عزت (أغسطس/ آب 1942) بتهمة الاتصال المستمر بالألمان. وخلال فترة اعتقال السادات حل عبدالرؤوف محله كضابط اتصال بين مجموعة الجيش والإخوان، خصوصاً أن السادات كان يعمل على تشكيل جبهة من الإخوان

(206) ص 33-48- وأيضاً 53-56 من كتاب صفحات مجهولة، م. س.

(207) طبعة المكتب المصري الحديث، 1998، القاهرة، ص. 31.

(208) زكريا سليمان بيومي: «الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المعاصرة 1928-1948»، مكتبة وهبه، القاهرة، 1991، ص. 247-248.

(209) حمودة، م. س.، ص. 185.

والجيش والبوليس بقيادة عزيز المصري بحسب روايته[210].

ويقول أنور السادات في كتابه الآخر «أسرار الثورة المصرية: بواعثها الخفية وأسبابها السيكولوجية»[211]، إنه التقى الإمام البنّا أوائل أبريل/ نيسان 1941، وإنه استمر على صلة به حتى القبض عليه (السادات) في صيف 1942، وإن عبدالمنعم عبدالرؤوف حل محله في هذه الصلة بعد إطلاق سراحه. وفي نوفمبر/ تشرين الثاني 1944 هرب السادات من المعتقل وأعاد الاتصال بالإخوان ليساعدوه قبل أن يُعاد اعتقاله في يناير/كانون الثاني 46 ويبقى في السجن حتى نهاية عام 1948.

غير أن عمر التلمساني ينفي بشدة كل ما قيل وكتب عن دور عزيز المصري في هذا السياق انطلاقاً من كون الفريق المصري كان عسكرياً لا تستهويه الفكرة الإسلامية ولا يصلح لدعوة إسلامية. ولكن الذي جمع بينه وبين البنّا التقاء مصالح ليس إلا. ولم يكن هو الواسطة بين الإخوان والضباط. كما يكذّب التلمساني قول السادات إنه أنشأ الإخوان مع البنّا، ويؤكد أن كل ما أورده السادات عن علاقة الإخوان بالضباط الأحرار ليس فيه كلمة واحدة صحيحة. بل الصحيح أن السادات كان يلتقي البنّا باعتباره تلميذاً يلتقي أستاذه[212]!!

أما الرئيس المصري الأول بعد الثورة محمد نجيب فقد ذكر في كتابه «قدَر مصر»[213] حقيقة اتصالات السادات بالبنّا وعزيز المصري وحقيقة

---

(210) حمودة، نفس المرجع، ص. 185-186.

(211) كتاب الهلال الشهري، العدد 76، يوليو/ تموز 1957، وقد أعيد نشره في سلسلة كتب قومية (العدد 311) عن الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965/7/26، قدّم له جمال عبدالناصر.

(212) انظر: إبراهيم قاعود: «عمر التلمساني شاهداً على العصر، الإخوان المسلمون في دائرة الحقيقة الغائبة»، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1983، ص. 91-92.

(213) بالإنكليزية- 1955.

انتماء عبدالمنعم عبدالرؤوف منذ مرحلة مبكرة (1941) للإخوان، فقال إن محمود لبيب أجرى أول اتصال بالضباط الأحرار صيف 1944 حين التقى عبدالناصر في حديقة الحيوانات بالجيزة. ويؤكد القصة حلمي سلام في مقالاته بمجلة المصور والتي صدرت ابتداء من 21 /10 /1952 في 11 حلقة متسلسلة أسبوعياً. ويؤكد محمد نجيب[214] وحلمي سلام[215] أن الرجل الثاني في اللقاء مع الإخوان بعد عبدالناصر كان رشاد مهنا، ويأتي بعدهما كمال الدين حسين وحسين الشافعي، في حين أن عبدالمنعم عبدالرؤوف وحسين حمودة وأبو المكارم عبدالحي، كانوا من ضباط الإخوان داخل الجيش. غير أن حسين حمودة يؤكد أن عبدالمنعم عبدالرؤوف هو من أدخل عبدالناصر إلى الجمعية السرية للضباط عام 1944، وأنه ظل (أي عبدالرؤوف) هو المسؤول عن التنظيم السري في الجيش حتى نكبة فلسطين (15 مايو/أيار 1948) ومتعاوناً مع «القادة الروحيين للتنظيم وهم البنّا ولبيب والمصري»[216].

ويبدو أن العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان مرت بمحطات تاريخية من المفيد استعراضها: فهناك من جهة أولى معلومات تؤكد ولادة الضباط الأحرار في 1939-1940 وهو نفس تاريخ تأسيس النظام الخاص في الإخوان. إذ يُحدّد السادات ليلة 15 يناير/كانون الثاني 1939 تاريخاً لإنشاء تنظيم الضباط بجبل الشريف بالقرب من منقباد بصعيد مصر حيث كانوا يحتفلون بعيد ميلاد عبدالناصر في لقاء ضم إلى ناصر والسادات: زكريا محي الدين وكمال الدين حسين. وأن هذه النواة توسعت لاحقاً بانضمام عبدالحكيم عامر

---

(214) ص32 من قدر مصر، م. س.

(215) المصور، م. س.

(216) حمودة، م. س.، ص. 186.

حين التقاه ناصر في الخرطوم[217]. وهناك من جهة ثانية وفي نفس الفترة (1939) تكليف الإمام البنّا الضابط محمود لبيب تأسيس تنظيم سمّاه الجنود الأحرار (وكان يوقع بياناته أحياناً باسم الضباط الأحرار)، وقد صدر عن هذا التنظيم في ديسمبر/كانون الأول 1941 عريضة إلى الملك حملت مطالب أحرار الجيش وخصوصاً منع ما يتعارض مع الإسلام، ومنح الجندي الحق في الامتناع عن القيام بأي عمل يناقض الشرع، وإلغاء معاهدة 1936[218]. وكان عبدالمنعم عبدالرؤوف وحسين حموده أول من قاد هذا التنظيم ثم ضمّا إليه جمال عبدالناصر وكمال الدين حسين وسعد حسن توفيق وخالد محي الدين وصلاح الدين خليفة[219]. وهو يضيف بأن الأسماء المذكورة أعلاه شكلت الخلية الأولى الأساسية قبل أن تضم لاحقاً البغدادي وعامر والسادات وثروت عكاشة وإبراهيم الطحاوي وصلاح سالم وحسين الشافعي وحسن إبراهيم وتوفيق عبده إسماعيل.

ويؤكد السادات[220] وعبدالناصر[221] أن الضباط انضموا إلى تنظيم محمود لبيب وأنهم في مرحلة تالية عرضوا على البنّا خطة لإبادة الجيش البريطاني عند عودته من العلمين. ويقول أسامة حميد إن محمود لبيب عرض على عبدالناصر تسليمه قيادة التنظيم عندما اعتلّت صحته (أي في أواخر عام 1944). وقال عبدالناصر مرة إنه هو مؤسس التنظيم وليس محمود لبيب، كما قال السادات إنه هو

---

(217) في كل كتبه أعاد السادات تأكيد روايته هذه: انظر خصوصاً «أسرار الثورة المصرية»، مرجع سابق، ص 30-33.

(218) انظر صلاح شادي: «صفحات من التاريخ: حصاد العمر»، شركة الشعاع للنشر، الطبعة الأولى، الكويت، 1981، ص 161.

(219) وهذه المعلومات نقلها أسامة حميد في بحثه المطبوع بدون ناشر: «موجز تاريخ مصر في الحقبة العلمانية»، القاهرة 1986.

(220) في أسرار الثورة، ص 91-92.

(221) مقالة في مجلة المصور، 31/10/ 1952.

المؤسس، وإنه سلم المهمة لعبدالناصر بعد اعتقاله. إلا أن بعض الإخوان يقولون إن عبدالناصر انضم إلى النظام الخاص عام 1943 عن طريق عبدالمنعم عبدالرؤوف عندما كان أركان حرب الكتيبة 13 مشاة، وإن اسم عبدالناصر الحركي كان زغلول عبد القادر[222]. إلا أنني سمعت من بعض قدامى الإخوان من يربط بدايات علاقة عبدالناصر بالإخوان بعضو الجماعة الشيخ الازهري أحمد حسن الباقوري (كان يكبره بالسن بسبع أو ثماني سنوات)[223]. وهذا يعني أن الاتصالات الأولى بين عامي 1939 - 1940 والتي جرت بواسطة السادات وعبدالمنعم عبدالرؤوف تختلف عن طبيعة الاتصال الذي جرى عام 1944 مع محمود لبيب. والمهم في كل الأحوال أن هؤلاء الضباط كانوا يتحلقون ويتجمعون في أطر لم تكن بعيدة عن نشاط وتنظيم الإخوان، وخصوصاً قيادة النظام الخاص، وتنظيم محمود لبيب.

إلا أن اللحظة الثالثة التاريخية هي بلا شك لحظة حرب فلسطين وما تلاها حيث يمكن القول إن تنظيم الضباط الأحرار قد اتخذ شكله النهائي بقيادة عبدالناصر بدءاً من عام 1949 وبعد اغتيال حسن البنّا ووقوع الإخوان تحت سيف الملاحقة والاضطهاد وحصول فراغ كبير في قيادتهم بسبب عدم التمكن من انتخاب مرشد يحل محل البنّا حتى آخر عام 1951.

ويبدو أن المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية قد شهدت تطوراً في وضع هؤلاء الضباط باتجاه الابتعاد عن الإخوان المسلمين، وذلك يعود إلى طبيعة الأوضاع السياسية الناشئة بعد عام 1945، أي بعد انتصار بريطانيا وهزيمة ألمانيا، وطبيعة الصلة الناشئة بين كل من الدولة المحتلة من جهة والقصر من

---

(222) انظر: محسن محمد. «من قتل حسن البنّا»، ص 347.

(223) حوارات للمؤلف في القاهرة، فبراير/شباط 1999.

جهة ثانية والأحزاب السياسية المصرية وفي طليعتها الوفد واليسار من جهة ثالثة.

وفي كتاب السادات أسرار الثورة المصرية نقرأ ملاحظة جد مهمة تتعلق بهذا الأمر، حيث يقول إنه وقعت في فبراير/شباط 1946 حوادث الجامعة المشهورة فأثارت حماسة الضباط للحركة الشعبية وحقدهم على السلطة. وفي خلال الأيام التي تلت هذه الحركة وقعت المهادنة بين صدقي وجماعة الإخوان المسلمين، فأيدت هذه المهادنة دعوة الضباط الاحرار إلى عدم الارتباط بأية جماعة خارج نطاق الجيش، إذ وضح في أثنائها التناقض بين ضباط الجيش الذين كانوا كأفراد على صلة بالإخوان المسلمين وبين جماعة الإخوان كجماعة لها سياستها التي أوحت لها في ظرف من الظروف أن تُهادن حكومة صدقي ضد حركة الشعب[224]. وقال السادات أيضاً إن مهادنة الإخوان لحكومة إسماعيل صدقي لم ترض الضباط الذين اعتبروها انحرافاً عن الوطنية المثالية[225].

وجاءت بعد ذلك حرب فلسطين حيث يتفق الجميع أنها أدت إلى تفكك الهيكل التنظيمي للضباط الأحرار. ويؤكد عبدالناصر ذلك[226]، ويقول إن الحرب فرّقتهم في وحدات متباعدة، كما أدت إلى استشهاد العدد الكبير منهم، وإلى تخلف البعض على الطريق، وإلى اتصال البعض الآخر بالملك. ويعطي أحمد حمروش نفس الانطباع[227].

ويبدو أن منتصف عام 1949 كان موعداً لإعادة تأسيس تنظيم الضباط

(224) أسرار، م. س. ص. 72.

(225) في كتابه صفحات مجهولة، م. س. ص171.

(226) مذكراته في المصور بتاريخ 10/31 و1952/11/7.

(227) قصة ثورة 23 يوليو، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1974، ص146.

الأحرار، حيث إنه جرى التحقيق يوم 25 مايو/أيار 49 مع عبدالناصر الذي قال إنه خرج من التحقيق إلى منزل عبدالحكيم عامر «حيث بدأنا وضع خطتنا في ذلك اليوم وفي نهاية الشهر كان شملنا قد اجتمع»[228].

وبحسب السادات وحمروش وغيرهما فإن اللجنة التأسيسية الأولى لهذا التنظيم ضمت إلى ناصر وعامر، كمال الدين حسين وعبدالمنعم عبدالرؤوف وخالد محي الدين وحسن إبراهيم، ثم بعد عدة شهور أضيف صلاح سالم وجمال سالم وعبداللطيف بغدادي وأنور السادات وزكريا محي الدين. ثم بعد ذلك ثروت عكاشة وعلى صبري ويوسف صديق وحسين الشافعي.

ويكتب صلاح نصر في مذكراته[229] إن التنظيم تشكل نتيجة لحصاد حرب فلسطين، وإن ناصر أسس أواخر عام 1949 نواة تتكون من ستة ضباط هي الهيئة التأسيسية (يورد نفس الأسماء). وإنه جرى بعد ذلك إبعاد عبدالمنعم عبدالرؤوف عن الهيئة لأنه حاول احتواء التنظيم داخل الإخوان، إلا أنه ظل يعمل في خلايا التنظيم، وإنه أضيف عام 1951 إلى القيادة صلاح سالم والبغدادي والسادات (بعد عودته إلى الجيش) وجمال سالم (بعد عودته من الخارج).

وفي أغسطس/آب 1952 أضيف محمد نجيب ويوسف صديق وحسين الشافعي وزكريا محي الدين وعبدالمنعم أمين. أما رشاد مهنا فهو كان يقود مجموعة باسم الضباط الوطنيين قبض عليهم وحوكموا ثم أفرج عنهم وأعيدوا إلى الجيش[230].

إذاً إعادة التأسيس جرت باستقلال عن الإخوان، ولكن ليس دون صلة

(228) المذكرات في مجلة المصوّر، م. س.

(229) ثورة يوليو بين المسير والمصير، الجزء الأول: الأصول، مؤسسة الاتحاد، دُبي 1986.

(230) صلاح نصر، م. س. ص 113.

وثيقة معهم.

إلا أن ضباط الإخوان يقدمون صورة أخرى عن هذا التطور، حيث يرون أن عبدالناصر انفصل واستقل بالتنظيم بعد عام 1950. فيقول عبدالمنعم عبدالرؤوف مثلاً إن جمال عبدالناصر كان مع جماعة الإخوان في أول أسرة إخوانية للضباط، وكانت هذه الأسرة تضم سبعة ضباط هم: عبدالمنعم عبدالرؤوف، جمال عبدالناصر، كمال الدين حسين، حسين أحمد حمودة، سعد توفيق، صلاح خليفة، وخالد محي الدين. وإن هذه الاسرة تشكلت سنة 1944، وأنضمت إليها بعد ذلك عدة أسر وقد أطلقوا على أنفسهم اسم تنظيم «الإخوان الضباط»، وكان يرأس التنظيم الصاغ محمود لبيب، وكان عبدالناصر من الناشطين فيه[231]. ويقول أيضاً إن قيادة (الإخوان الضباط) عقدت برئاسة محمود لبيب وحضور الضابطين عبدالرؤوف وعبدالناصر اجتماعات عديدة انتهوا فيها إلى: وجوب الثأر لمقتل الشهيد
حسن البنّا، والحذر من أفراد الحرس الحديدي التابع للقصر حتى لا ينكشف تنظيمهم، والتخلص من النظام الملكي، والقيام بانقلاب لإيجاد نظام إسلامي، وتدريب المدنيين من الإخوان المسلمين، وبدء القتال ضد قوات الإنكليز[232]. ويقول إنه حين جرى التحقيق مع عبدالناصر أرسل محمود لبيب إلى زوجة عبدالناصر مرّتب شهر، وأبلغها اهتمام الإخوان الضباط بموضوع التحقيق، وأنهم لن يتخلوا عن عبدالناصر. وبمناسبة هذا الحادث (التحقيق مع عبدالناصر) اقترح محمود لبيب، المسؤول عن التنظيم، تغيير اسمه من تنظيم «الإخوان الضباط» إلى تنظيم «الضباط الأحرار»، وذلك لإبعاد الشبهة

---

(231) مذكرات عبدالمنعم عبدالرؤوف، م. س، ص 43.

(232) مذكرات عبدالمنعم عبدالرؤوف، م. س، ص 63-64.

عن جماعة الإخوان المسلمين، المكروهة من الملك والأحزاب والإنكليز[233].

صراع الإخوة - الأعداء

لعل بداية التردي في علاقة الضباط بالإخوان تعود إلى المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية وما تولّد عنها من أوضاع سياسية جديدة. ولعل الجانب الأبرز يعود إلى اضطراب وضع الإخوان في آخر عام 1946 ومطلع عام 1947 بسبب الأزمة الداخلية العنيفة التي أصابتهم، والتي لعب فيها جماعة النظام الخاص دوراً سلبياً. فقد أدى تزويج البنّا شقيقته الكبرى من عبدالحكيم عابدين إلى فتنة، حيث إن بعض قدامى المؤسسين خافوا من منافسة عبدالحكيم لهم في مناصبهم البارزة في الدعوة لما له من مواهب تؤهله للبروز في المجتمع بعد أن أصبح صهراً للمرشد العام. وقد أدى ذلك إلى حصول استقالات، وإلى اعتكاف مجموعات بدأت تجتمع خارج الإطار التنظيمي إلى أن صدرت قرارات طرد حسين عبدالرازق (شقيق علي عبدالرازق صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم) وإبراهيم حسن (الذي جمع السادات والبنّا في عيادته) وأحمد السكري (أول القادة التاريخيين للإخوان بعد البنّا) وكمال عبدالنبي، وغيرهم، وذلك في 1/ 3 /1947. وبحسب محمد نجيب وأنور السادات وحلمي سلام[234] فإن هذه الأزمة كانت بداية الاستياء لدى الضباط الذين فقدوا الثقة في النموذج المثالي للإخوان.

ولا يمكن الفصل بين هذه الأزمة الداخلية وحقيقة ارتباطها بالموقف الإخواني المهادن لحكومة صدقي والمعارض للوفد، حيث يبدو أن المنتفضين

---

(233) المصدر نفسه، ص: 64.

(234) مراجع وردت سابقاً.

المطرودين كانوا من الوفديين الصرحاء داخل الإخوان.

إلا أن ما جرى لم يقطع الصلة بسبب حاجة الضباط للإخوان كسند شعبي في حركتهم الثورية. ففي فبراير/شباط 1946 قال عبدالناصر في اجتماع للجنة الضباط الأحرار إنه يتوقع خيراً كثيراً من الإخوان[235].

وكان الملك فاروق قد صرح بأن ضباط الجيش قالوا له إن حوالي 33% منهم يشاركون في أنشطة الإخوان[236].

ويمكن القول إن مشاركة الإخوان البارزة في ثورة اليمن (15 يناير/كانون الثاني 1948) وصلتهم الوثيقة بسيف الإسلام الأمير إبراهيم بن يحيى والسيّد عبدالله بن أحمد الوزير والقاضي حسين الكبسي (قادة الثورة الدستورية اليمنية يومذاك) شكلت بداية توجس الضباط الأحرار كما السلطات المصرية من قوة الإخوان وأهدافهم.

غير أن الإخوان يقولون هنا بنظرية المؤامرة. إذ ينسبون إلى عبدالناصر تخطيطاً جهنمياً للاستئثار بالتنظيم وبالثورة. فيقولون إنه في سبتمبر/أيلول 1949 ظهر خلاف كبير بين الضابطين البارزين في تنظيم الضباط الأحرار: عبدالرؤوف وعبدالناصر؛ فعبدالناصر يريد الإسراع في عمل الانقلاب، ويريد فتح التنظيم (الضباط الأحرار) أمام ضباط الجيش عموماً، ولو لم يكونوا ملتزمين مع الإخوان المسلمين، ولا مع الخُلق الإسلامي الكريم؛ فيما عبدالرؤوف ملتزم بالبيعة مع الإخوان، وبالطاعة لتعليمات مكتب الإرشاد للجماعة، ويطالب بقصر عضوية التنظيم على الضباط الإخوان، وعدم انضمام

---

(235) حلمي سلام في المصور، 1952/11/7. والسادات: في أسرار الثورة، ص 156.

(236) بحسب مجلة الدعوة 1950/12/29. وقد أعادت نشر الخبر جريدة الجمهورية الحكومية في 17/ 1954/11.

أي ضابط آخر له. وقد اتفقا على أن يحتكما إلى رأي الفريق عزيز المصري، الذي طالبهما بالاتفاق معاً لطرد الإنكليز،

والغاء النظام الملكي، فإذا لم يتفقا معاً، فليسيرا معاً متوازيين كقضيبي السكة الحديد[237]. وأخبر عبدالناصر عبدَ الرؤوف أن هدفه هو «إلغاء النظام الملكي»، وأنه قد ضم إلى التنظيم بعض الضباط من غير علم قيادة التنظيم الإخوانية، مثل: صلاح سالم وعبدالحكيم عامر[238]. وأخبر عبدالرؤوف قائده محمود لبيب بالخلاف الذي بينه وبين عبدالناصر، وبآراء عبدالناصر الجديدة. «وبعد بضعة شهور مرض محمود لبيب، وأصيب بالفالج، وعجز عن الكلام، صار طريح الفراش، وتوفي بعد ذلك، وكانت عنده أسرار أموال واشتراكات وحلقات التنظيم الإخواني»[239].

وهنا يروي الضابط حسين حمودة ما فعله عبدالناصر بعد سفر عبدالرؤوف، فيقول: «زرت محمود لبيب قبيل وفاته، فوجدت عنده عبدالناصر، فقال لي ولعبدالناصر: إنني سأموت، وسأكتب مذكرةً بأسماء الضباط الإخوان، وقائمةً باشتراكاتهم التي عندي، وسأسلم ذلك لعبدالناصر ليستمر التنظيم الإخواني للضباط، ودعا إلى التعاون بين عبدالناصر وعبدالرؤوف». وخرج حسين حمودة من بيت محمود لبيب، وترك عنده عبدَ الناصر، ولمّا توفي لبيب، اشترك في جنازته عبدالناصر وحمودة، وقد اعترف عبدالناصر لحمودة، بأنه أخذ من لبيب قبل وفاته أسرار وأسماء وأموال التنظيم الإخواني للضباط، الذي عُرف باسم «الضباط الأحرار». وبعد حين، قال عبدالناصر لحمودة: إنه سيضم

---

(237) مذكرات عبدالمنعم عبدالرؤوف، م. س. ص 65 .

(238) المصدر نفسه، م. س. ص 65 .

(239) المصدر نفسه، ص: 65-66.

إلى التنظيم ضباطاً آخرين من غير الإخوان! وأعلن لحمودة انفصاله بالتنظيم عن الإخوان المسلمين، وقال إنه بعد حسن البنّا ومحمود لبيب انقطعت صلةُ الإخوان الضباط بضباط الجيش، وإنه يرى (لدواعي الأمن) قطع الصلة بعبدالرحمن السندي (رئيس الجهاز السري المدني للإخوان المسلمين)[240].

إذاً، بحسب الإخوان فقد استقلّ عبدالناصر بتنظيم «الضباط الأحرار» بعد عام 1950، وانفصل عن قيادة الإخوان المسلمين، وضمّ إليه من غير الإخوان عدداً من الضباط مثل: عبدالحكيم عامر، وزكريا محيي الدين، وصلاح سالم، وجمال سالم، وغيرهم .

وأمام هذا الأمر، رأت قيادةُ جماعة الإخوان المسلمين الاستمرار في ربط الضباط الملتزمين مع الجماعة، عن طريق الأُسر والاشتراكات وغيرها، وجعلت لهم قيادةً خاصة مرتبطة بقيادة الجماعة. وبما أن عبدالناصر انفصل عن قيادة الجماعة، وبما أن عبدالرؤوف كان في سيناء، وتتعذر عليه ممارسة مهام وصلاحيات القيادة، لذلك أسند مكتب الإرشاد قيادةَ الضباط الإخوان في الجيش للمقدم أركان حرب أبو المكارم عبدالحي[241].

من هذا التلخيص الموجز، نعرف أن تنظيم «الضباط الأحرار» (الذي قام بثورة عام 1952 في مصر)، كان بحسب الإخوان تنظيماً إخوانياً أساساً، وأنه ظل إخوانياً صِرفاً حوالي خمس سنوات منذ تأسيسه عام 1946، وحتى استقلال عبدالناصر به عام 1950. ومع ذلك بقي وجود الضباط الإخوان، حاضراً ومؤثراً ومتميزاً وقوياً، في تنظيم «الضباط الأحرار»، وبقي فيه ضباطٌ

---

(240) مذكرات حمودة، مرجع سبق ذكره، ص 75 و ص 149-151.

(241) مذكرات حسين حمودة، المرجع السابق، وانظر أيضاً كتاب الدكتور صلاح عبدالفتاح الخالدي: «سيّد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد»، دار القلم بدمشق والدار الشامية ببيروت، الطبعة الثانية 1414هـ-1994م، الصفحات 287 إلى 299.

إخوان نشطاء مثل: كمال الدين حسين، وحسين حمودة، وصلاح خليفة، وغيرهم، بالإضافة إلى التنظيم الإخواني الجديد للضباط، المستقل عن الضباط الأحرار، الذي كان يرأسه الضابط الإخواني أبو المكارم عبدالحي.

غير أن جمال عبدالناصر ومن معه من الضباط الاحرار رأوا أن حرب فلسطين ودور الإخوان البارز فيها ودعمهم للضباط الأحرار وتنسيقهم التام معهم ومشاركتهم السراء والضراء، ينبغي أن تعيد العلاقات إلى حيويتها، إلى حد أن عبدالناصر عندما اعتقل وحقق معه إبراهيم عبدالهادي في مايو/ أيار 1949 دافع عن الإخوان وعن صلته بهم، واعتز بذلك على اعتبار دورهم الوطني في فلسطين[242].

وهذا ما يؤكده حسين حمودة في مذكراته، حيث يقول إنه اشترك مع عبدالناصر في تدريب الإخوان على السلاح في أعوام 1946-1948. كما يقول حمودة إن عدد الضباط الأحرار عام 1950 كان 99، معظمهم من الإخوان باستثناء خمسة من الشيوعيين. ويؤكد حسين حمودة أن جمال عبدالناصر قال له شخصياً في 24 يوليو/تموز 1952 إنه متصل بالمرشد العام (الهضيبي)، وإنه أخذ موافقته على القيام بالثورة، وإن الإخوان يقومون بحراسة مرافق البلاد الحيوية والسفارات، وإنّ لهم عناصر مسلحة تحرس طريق القاهرة -السويس وطريق القاهرة- الإسماعيلية إضافة إلى منطقة قناة السويس[243].

ويبدو أنه حين انقطع الاتصال بين عبدالناصر وقيادة الإخوان (والذي كان يتم عن طريق عبدالرؤوف وحسين حمودة وغيرهم من الضباط الإخوان الملتزمين بالجماعة)، أوجد عبدالناصر قناة اتصال أخرى عن طريق جديد،

---

(242) حلمي سلام، 1952/12/5، والسادات، أسرار، ص 188- 189.

(243) أسرار حركة الضباط، الصفحات 21 إلى 42.

طريق الضابط الإخواني صلاح شادي.

يقول صلاح شادي[244] إن لقاءات الإخوان بعبدالناصر نشطت بعد حريق القاهرة (26 يناير/كانون الثاني1951) فتكثفت الاجتماعات في منزل عبدالقادر حلمي لدراسة سبل التعجيل بالثورة. وينقل صلاح شادي عن عبدالقادر حلمي تفاصيل المناقشات التي جرت والتي تناولت أهداف الانقلاب والأمور المترتبة عليه لجهة من سيتولى الحكم والموقف من الأحزاب ومصير الملك. كما نوقشت قدرة الضباط على القيام بالانقلاب من الناحية العسكرية ودور الإخوان في هذا الانقلاب. إضافة إلى ردود الفعل المحتملة داخلياً وخارجياً. وفي التفاصيل أيضاً أن عبدالناصر طلب عقد لقاء هام وعاجل مع الإخوان يوم 18 يوليو/تموز، فتم ذلك ليلاً وفي منزل عبدالقادر حلمي وكان مع عبدالناصر عبدالحكيم عامر وكمال الدين حسين إلى جانب حسن العشماوي وصالح أبو رقيق وصلاح شادي. وقد سافر بعد هذا اللقاء كل من عبدالقادر حلمي وصالح أبو رقيق وفريد عبدالخالق وحسن العشماوي للقاء المرشد العام (حسن الهضيبي) لإطلاعه على التطورات (انكشاف تنظيم الضباط الأحرار للبوليس السياسي ومطلب عبدالناصر ورفاقه التعجيل بإنجاز انقلاب سريع). وقد أعطى المرشد موافقته المشروطة على الانقلاب (شرط العمل على تطبيق أحكام الشريعة والمشاركة الكاملة بين الإخوان والضباط في المسؤولية). ثم التقى الإخوان بعبدالناصر يوم 21 يوليو/تموز، وقد صدّق عبدالناصر على جميع شروط المرشد واتفقوا على القيام بالانقلاب خلال يومين على الأكثر[245].

---

(244) صفحات من التاريخ، ص169.

(245) صلاح شادي -الصفحات 168 - 177. وأيضاً: أحمد عطية الله: ليلة 23 يوليو/تموز، مقدماتها، أسرارها، أبعادها، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1982، الصفحات 164- 166 (وأحمد عطية الله مؤرخ معروف كانت تربطه علاقة صداقة قوية بالرئيس عبدالناصر). وأيضاً مذكرات كمال الدين حسين (في كتاب سامي جوهر «الصامتون يتكلمون»، ص34) وكتاب أحمد حمروش: «شهود ثورة 23 يوليو»، الجزء الرابع، المؤسسةالعربية للأبحاث والنشر، بيروت 1977، ص337) ومذكرات

رواية الإخوان تختلف إذاً من حيث «النوايا» وليس الحقائق. فبحسب صلاح شادي في كتابه «صفحات من التاريخ»[246] فقد جاءه في نهاية عام 1950 (و بعد وفاة محمود لبيب) الضابط الإخواني «عبدالفتاح غنيم»، وأبلغه رغبة عبدالناصر، الاتصال بالإخوان المسلمين من جديد. وأخبر صلاح شادي الشهيد عبدالقادر عودة بذلك، فكلّف عودةُ شاديَ بالاتصال به!! وتم الاتصال الأول بين شادي وعبدالناصر في مكتب المحامي حسن العشماوي، ثم استمرت الصلة بين عبدالناصر والقيادة الإخوانية عن طريق صلاح شادي بعد ذلك! وبحسب الإخوان فقد استمر الاتصال والتنسيق بين اللجنة الإخوانية الجديدة، وعبدالناصر ومن معه من الضباط الأحرار (من غير الإخوان المسلمين)، وزادت الاتصالات بين الفريقين في الأيام الأخيرة قبل الثورة، وكانت اللجنة تبلِّغ المرشد العام، حسن الهضيبي، بكل ما يجري بينهم وبين عبدالناصر.

يروي عبدالقادر حلمي أن اللجنة الإخوانية المتصلة بعبدالناصر عرضت على حسن الهضيبي آخر ما توصلت له مع عبدالناصر، وذلك قبيل قيام الثورة، وأن المرشد أبدى لأعضاء اللجنة مخاوفه من عبدالناصر، ووجّه لهؤلاء الإخوان عدة استفسارات «أهمها مدى تمسّك هؤلاء الضباط بالإسلام، ومدى إخلاصهم في قولهم بالعمل على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وهل تمّ الاتفاق في وضوح صراحةٍ على هذا الأمر؟ وهل أُتفق على المشاركة الكاملة بين الإخوان والضباط الأحرار في الانقلاب، والمسؤولية إزاءه، والتعاون في تنفيذه، وبعدَ نجاحه؟ وفي النهاية، أعطاهم المرشد موافقته المشروطة بالأمرين السابقين.». وأخذ هؤلاء الإخوان موافقة المرشد السابقة، التقوا بعبدالناصر

عبداللطيف بغدادي: مرجع سابق، ص49-51. ومقالة حلمي سلام: في مجلة المصور 1952/11/14. وكتاب ريتشارد ميتشل عن الإخوان المسلمين، الجزء الأول، م. س.

(246) ص 170-182.

في بيت عبدالقادر حلمي. ويروي حلمي بعض ما دار في ذلك اللقاء بقوله: «اجتمعنا بجمال عبدالناصر، وشرحت له وجهة نظر المرشد بالتفصيل، وقد صدَّق عبدُ الناصر على جميع تحفظات المرشد، وأكد قبولها، وأنه سبق الاتفاق معنا عليها».

وفي نفس المكان والزمان 22 يوليو/تموز 1952 في بيت عبدالقادر حلمي، انفرد صلاحُ شادي بعبدالناصر فترةً قصيرة «وتذكّرا في هذا اللقاء عهدهما السابق على المبادئ والأهداف التي بايعا الله عليها، قبل الإقدام على هذه الخطوة المصيرية، وأشهدا الله على هذا العهد بقراءة الفاتحة». و قامت الثورة في 23 يوليو/تموز 1952 بتنسيق كبير بين عبدالناصر والإخوان المسلمين وفي 30 يوليو/ تموز 1952 عُقد أول لقاء بين عبدالناصر والمرشد العام حسن الهضيبي، في منزل صالح أبو رقيق (أحد أعضاء اللجنة الخماسية الإخوانية التي اتفقت مع عبدالناصر)، وبحضور الإخوان الخمسة كلهم. و يروي صالح أبو رقيق أن عبدالناصر رفض في ذلك اللقاء أيَّ تنسيق أو تعاون أو تشاور، وقال إنه يرفض وصايةً من أي جهة على الثورة. فاستغرب الهضيبي من كلام عبدالناصر، ووجه كلامه لحسن العشماوي: ألم تتفقوا على المشاركة يا حسن؟ فأجاب العشماوي: بلى اتفقنا! ولكن عبدالناصر قال للهضيبي: «إحنا لم نتفق على شيء!!».

وفوجئ الإخوان الخمسة بتنصل عبدالناصر من اتفاقه معهم، كما فوجئ المرشد العام بذلك. واستمرت الجلسة في مناقشات حامية، أنهاها المرشد بقوله لعبدالناصر: «اسمع يا جمال. ما حصلش اتفاق. وسنعتبركم حركة إصلاحية. إن أحسنتم فأنتم تحسنون للبلد. وإن أخطأتم فسنوجه لكم النصيحة بما يرضي الله.». ولما خرج عبدالناصر قال الهضيبي للإخوان

الخمسة: «الرّاجل ده ما فهش خير ويجب الاحتراس منه!!». ثم تتابعت الأحداث بعد ذلك، واتسعت شقة الخلاف بين الإخوان، وبين عبدالناصر ورجال الثورة، حتى انتهت بالقطيعة بين الفريقين[247].

إذن قامت الثورة بدعم كامل وتنسيق شامل مع الإخوان، لا بل إن صلاح شادي أصر في الاجتماع الأخير قبل الانقلاب (21 يوليو/تموز) وفي حضور عبدالمنعم عبدالرؤوف وأبو المكارم عبدالحي (من الضباط الإخوان) وعبدالرحمن السندي وحسين كمال الدين وحسن العشماوي وصالح أبو رقيق وفريد عبدالخالق (من الإخوان) على التذكير بالبيعة وإشهاد عبدالناصر ورفاقه على هذا العهد بقراءة الفاتحة. وأول اتصال أجراه عبدالناصر بعد نجاح الانقلاب كان مع حسن العشماوي. كما أن الشخص الذي سهر على منزل وعائلة عبدالناصر وعلى تطمين أهله ليلة الانقلاب كان إبراهيم بركات من الإخوان. والضابط الإخواني عبدالمنعم عبدالرؤوف هو الذي قام بمحاصرة الملك في قصره بالإسكندرية وأجبره على التنازل. وفي 26 يوليو/ تموز صاغت الهيئة التأسيسية للإخوان بيانها الشهير للإعراب عن فرحتها بنجاح الحركة المباركة لضباط الجيش في تحرير مصر. وفي مطلع أغسطس/ آب وفي أول ظهور له منذ وفاة ابنه، صلّى والد حسن البنّا في المركز العام للإخوان وخاطب المصلين قائلاً: «أيها الإخوان اليوم تحققت رسالتكم. إنه فجر جديد لكم ويوم جديد للأمة»[248]. ومنذ الأيام الأولى للثورة ألغى الضباط الأحرار قسم البوليس السري من وزارة الداخلية وصفوا نفوذه تماماً، وتم الإعلان عن إعادة فتح التحقيق في قضية اغتيال حسن البنّا، كما جرى اعتقال العديد

(247) وردت هذه المذكرات والروايات في كتاب الدكتور صلاح الخالدي، سيّد قطب من الميلاد..، م. س.، الصفحات 290-299. وانظر أيضاً كتاب صلاح شادي، م. س. ص ص 170-182 .

(248) مجلة آخر ساعة، في 6 أغسطس/ آب 1952، ص 6.

من أعداء الإخوان وعلى رأسهم محمد الجزار أحد رؤساء البوليس السري المتخصصين في شؤون الإخوان والمتهم بالمشاركة في تدبير اغتيال البنّا. وفي المقابل جرى إطلاق سراح المعتقلين السياسيين وأغلبهم من الإخوان، وجرى تعيين رشاد مهنا كواحد من الأوصياء الثلاثة على العرش[249]. كما صدر عفو خاص في 11 أكتوبر/تشرين الأول 1952 عن المحكوم عليهم في قضية مقتل المستشار الخازندار. وكذلك صدر عفو خاص عن المحكوم عليهم في قضية مقتل النقراشي باشا، وقد أفرج عنهم قبل صدور المرسوم بقانون رقم 241 لسنة 1952 (16 أكتوبر/ تشرين الأول) بالعفو الشامل عن الجرائم السياسية التي أرتكبت في الفترة ما بين توقيع معاهدة 1936 إلى ثورة 23 يوليو/تموز 1952.

ومن مظاهر الود والارتباط بين ضباط الثورة والإخوان قيام قادة الثورة بزيارة الإخوان في مركزهم العام للتهنئة بعيد المولد النبوي الشريف (2 ديسمبر/ كانون الأول 1952). وكان محمد نجيب على رأس الوفد الذي زار مع الهضيبي قبر الشهيد البنّا. كما قرر قادة الثورة إعادة التحقيق في قضية اغتيال البنّا وتقديم إبراهيم عبدالهادي (رئيس الوزراء المتهم بإصدار أوامر الاغتيال) إلى محكمة الثورة (حكم بالسجن المؤيد ثم أفرج عنه صحياً في شباط/ فبراير 1954). كما جرى تعيين عدد من الإخوان في المجلس الدائم لتنمية الإنتاج القومي (مرسوم قانون في 2 أكتوبر/ تشرين الأول 1952) وفي المجلس الدائم للخدمات العامة (مرسوم قانون في 17 أكتوبر/ تشرين الأول 1953). الأول هو المجلس المكلف بحث المشروعات الاقتصادية ووضع خطط التنمية في السياسة العامة ووضع الخطط الرئيسة للتعليم والصحة والعمران

(249) محمد نجيب، قدر مصر، ص136- 138-146-159. وأيضاً مقالات حلمي سلام في مجلة المصور.

والإشراف على المرافق العامة والشؤون الاجتماعية. وقد عُيّن في لجنة التعليم سيّد قطب وفي مجلس الإنتاج الدكتور حسين كمال الدين وغيرهما[250].

إلاّ أن شهر العسل لم يدم طويلاً. ففي 30 يوليو/ تموز 1952 جرى اللقاء الأول بين الهضيبي وعبدالناصر في منزل صالح أبو رقيق، وفي هذا اللقاء رفض عبدالناصر طلب الهضيبي التشاور مع الإخوان في الأمور السياسية الرئيسة قبل اتخاذ أي قرار نهائي، وقال عبدالناصر يومها «إنه لا يقبل وصاية من أية جهة على الثورة». في حين أبدى الهضيبي لإخوانه عدم اطمئنانه إلى اتجاه حركة الضباط وعدم ثقته بالقائمين عليها[251].

وفي مطلع سبتمبر/أيلول سقطت وزارة علي ماهر (وكان توليه رئاسة الوزارة أحد أبرز شروط الإخوان لدعم الثورة، كما رأينا سابقاً). وقيل إن سبب سقوط وزارة علي ماهر يكمن في معارضته للإصلاح الزراعي خاصة وأن أول ما صدر عن الوزارة الجديدة برئاسة محمد نجيب كان قانون الإصلاح الزراعي كما اقترحه الضباط الأحرار.

وكان الخلاف بين الهضيبي وعبدالناصر قد ابتدأ منذ اللقاء الأول لهما (في 30 يوليو/تموز). وذلك حول قضية الإصلاح الزراعي. إذ إن الهضيبي تبنّى موقف علي ماهر بتحديد الملكية بحدود 500 فدان كحد أقصى، في حين أن مجلس قيادة الثورة رأى التحديد بمائتي فدان فقط[252].

وقد انفجر الخلاف في العلن إثر تشكيل وزارة محمد نجيب حين

---

(250) معلومات استقيتها من لقاءات القاهرة مع فريد عبدالخالق ومحمد عمارة ومحمد سليم العوا وطارق البشري وأبو العلا ماضي، 1998-2000.

(251) صلاح شادي، م. س. ص 182.

(252) صلاح شادي، م. س.، ص 183-184. ومحمد نجيب: قدر مصر، ص 163 - 167.

قرر مجلس قيادة الثورة إشراك الإخوان عبر ثلاثة منهم على أن يكون الشيخ الباقوري أحد الثلاثة. والذي حصل هو أن الهضيبي وافق في البداية وأبلغ الباقوري موافقته وذلك قبل العودة إلى مكتب الإرشاد وهو رشح حسن العشماوي ومنير الدلة اللذين رفضهما الضباط، ولا ندري لماذا، خاصة وأن العشماوي كان الصديق المخلص لعبدالناصر. عند ذلك أخطر الهضيبي مكتب الإرشاد بعرض الحكومة دون إبلاغهم بأنه قدّم فعلاً أسماء رفضت. وقد قرر مكتب الإرشاد بالاجماع الامتناع عن المشاركة في الوزارة. أما الباقوري الذي كان الهضيبي قد أبلغه موافقته على تعيينه فهو لم يتبلغ قرار مكتب الإرشاد، وبالتالي فإنه وافق على التعيين، ولم يقدر فيما بعد على التراجع حتى لا يُسجل عليه الإخلال بالمواثيق أو نكث العهود فكان أن جرى فصله من الجماعة لاحقاً[253]. وهناك رواية أخرى تختلف عن الأولى من حيث إنه جرى تقديم ثلاثة أسماء للهضيبي هي الباقوري وصالح العشماوي (وليس حسن) وعبدالقادر عودة. ولأن الاسمين الأخيرين هما من خصومه فقد بدا له أن الضباط يحاولون إضعاف سلطته في الجماعة، ومن ثم فقد اقترح من جانبه اسمي الدلة وحسن العشماوي وهما من أصدقاء عبدالناصر المخلصين[254]. وكانت الأهرام نشرت في عددها الصادر يوم 8 سبتمبر/أيلول 1952 أن الهضيبي اتصل بها وأبلغها اعتذار الإخوان عن الاشتراك في الوزارة مع تأييدهم الكلي لحركة الجيش والعمل على نجاحها. ويروي وكيل الجماعة هذه الأمور في معرض تفسيره لقرار مكتب الإرشاد بعدم دخول الوزارة، ويبرر القرار بأنه ناتج عن خشية الجماعة من فقدان صفتها الشعبية بقبولها السلطة، وخوفها أيضاً من تعريض النظام الجديد لعداء الأجانب والأقليات في حال دخول الإخوان

(253) هذه الرواية وردت في جريدة الجمهورية، عدد 23 نوفمبر/ تشرين الثاني 1954.

(254) الجمهورية، 19 نوفمبر/تشرين الثاني 1954. والأهرام، 28 سبتمبر/أيلول 1954.

الوزارة[255]. وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية سياسية براغماتية لأمكننا القول إن مكتب الإرشاد كان يعرف أن الوزارة والوزراء سيكونون واجهة شكلية لحكم الضباط الفعلي، وأن ثلاثة أصوات في اجتماعات الوزارة لن تفعل شيئاً وستكون شاهد زور على عملية استلام الضباط الفعلي للحكم. ولعل هذا هو سبب رفضهم قبول عرض قادة الثورة. كما أنه قد يكون الهضيبي غيّر رأيه فيما بين إبلاغه بالعرض وبين اجتماع مكتب الإرشاد، وربما يكون قد اقتنع بحجج واعتراضات إخوانه في المكتب.

ولكن الغريب في كل هذه الروايات ما ذكره صلاح شادي[256] حيث إنه يقرر بأن عبدالناصر اتفق مع حسن العشماوي منذ أوائل سبتمبر/أيلول على تغيير علي ماهر وتشكيل وزارة جديدة يشارك فيها الضباط للقيام بأعباء الحكم. وأن اللقاء بين عبدالناصر وحسن العشماوي نتج عنه اقتناع عبدالناصر بإشراك الحزب الوطني بوزيرين. وحين عاتبه حسن العشماوي على عدم تشاوره مع الإخوان قبل الإقدام على هكذا خطوة تعتبر من الأساسيات المتفق عليها، أبدى عبدالناصر أسفه واعتذر بالرغبة في الإسراع بتأليف الوزارة الجديدة. ثم إنه عرض مشاركة الإخوان في الحكم واتصل، بحضور العشماوي وعبدالحكيم عامر، بالمرشد الهضيبي الذي أجابه بأن عليه أن يعرض الأمر على مكتب الإرشاد، فرجاه عبدالناصر أن يتم ذلك قبل العصر، لأنهم يريدون تشكيل الوزارة في نفس اليوم. وهنا يقول صلاح شادي إن عبدالناصر طلب من الهضيبي ترشيح بعض الأسماء، وألحّ عليه إلحاحاً شديداً فإضطر المرشد لأن يذكر له بعض الأسماء، مؤكداً أن هذا ليس ترشيحاً قبل موافقة مكتب الإرشاد.

---

(255) الجمهورية، 19 نوفمبر/تشرين الثاني1954.

(256) مذكرات، ص 190- 193.

ثم طلب عبدالناصر من المرشد ترشيح بعض الشخصيات الإسلامية المقبولة من الإخوان، فرشّح له المرشد بعض الأسماء مثل أحمد حسين وعبدالعزيز علي وهما دخلا الوزارة فعلاً. ومن الأسماء التي رشّحها الهضيبي ودخلت الوزارة الشيخ أحمد الباقوري وهو عضو مكتب الإرشاد، وقد اتصل به عبدالناصر وأبلغه بتعيينه، في حين لم يستطع الإخوان العثور عليه لإبلاغه بالاجتماع ولم يتمكنوا بالتالي من إبلاغه بقرارهم الامتناع عن المشاركة، فكان أن استقال الباقوري من مكتب الإرشاد انسجاماً مع نفسه بعد قبوله الوزارة.

هذه المعلومات التي يوردها صلاح شادي تدل فعلاً على حُسن نيّة عبدالناصر في التعامل مع الموضوع، وعلى شكوك وريبة الهضيبي تجاه ضباط الثورة، الأمر الذي أدى لاحقاً إلى مزيد من التباعد والافتراق، حيث إن عبدالناصر ومجلس قيادة الثورة وجدوا في موقف الهضيبي ازدواجية.

وبسبب هذا الموقف بدأ الانقسام داخل الجماعة بين مجموعة تؤيد الحكومة (أحمد الباقوري- عبدالرحمن السندي- صالح العشماوي-محمد الغزالي- البهي الخولي). ومجموعة بقيادة المرشد حسن الهضيبي تتخذ منها موقف السلبية إن لم يكن العداء. حتى إن تعليمات وصلت بعد هذه الحادثة إلى شُعَب الإخوان تفيد بأن موقف الجماعة سيكون منذ الآن موقفاً سلبياً من الحكومة(257). ويبدو أن فرع طنطا كان من الفروع التي ورد إليها هذا القرار، إلا أنه عانى من انقسام داخلي كبير بسبب سيطرة أفراد عائلة حسين الشافعي (أحد أعضاء قيادة الثورة) على الفرع. وهذا يعطينا فكرة عن تداخل المواقع العائلية والحزبية والدينية.

---

(257) الجمهورية، 19 نوفمبر/ تشرين الثاني 1954.

وبعد إبعاد علي ماهر والإمساك بالحكومة الجديدة، قرر الضباط التخلص مما يسمى مجلس الوصاية على العرش ومن رشاد مهنا بالطبع، وهو قائد إحدى المجموعتين الرئيستين للضباط الأحرار (إلى جانب مجموعة عبدالناصر)، وكان معروفاً بأفكاره الإسلامية وبمطالبته تطبيق الشريعة. وهكذا أُقيل رشاد مهنا من مجلس الوصاية في 14 نوفمبر/ تشرين الثاني 1952، ثم اعتقل، ثم أفرج عنه، ثم أعيد اعتقاله في مطلع عام 1953 بعد الحكم عليه بالسجن المؤبد (10 ديسمبر/كانون الأول 1952). ثم جرى اعتقال ومحاكمة مجموعة أخرى من الضباط من مجلس قيادة الثورة المرتبطين بالجماعة (عبدالمنعم عبدالرؤوف وحسين حموده ومعروف الحضري وغيرهم)[258].

وعلى الرغم من هذه الخلافات فإن قيادة الثورة قررت أيضاً تعيين ممثلين عن الإخوان في الجمعية التأسيسية المشكّلة من 50 عضواً لوضع دستور جديد (13 يناير/ كانون الثاني 1953)، هم: الدكتور محمد كمال خليفة والشهيد عبدالقادر عودة (وكيل الجماعة وعضو مكتب الإرشاد)، والشيخ محمد الأودن (عضو الهيئة التأسيسية) وصالح العشماوي (عضو مكتب الإرشاد) وحسن العشماوي، إضافة إلى عدد من أصدقاء الإخوان أمثال الأستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهوري والدكتور السيّد صبري وغيرهما. كما شكل مجلس قيادة الثورة لجنة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي، كان أبرز أعضائها سيّد قطب، والدكاترة محمد يوسف موسى، ومحمد ضياء الدين الريس، وعبدالحميد يونس، ومحمد النجار، ومحمد الصادق عرجون، وكل هؤلاء من المحسوبين على الإخوان.

وحين صدر قانون حل الأحزاب (16 يناير/كانون الثاني 1953) فإن

---

(258) محمد نجيب، قدر مصر، ص 175- 178. والسادات، صفحات مجهولة، ص 228-229.

قيادة الإخوان لم تقابله بارتياح خاصة وأنها كانت تشهد منذ فترة انقساماً داخلياً حول موضوع الحزبية والسياسة وبالتحديد أكثر منذ صدور قانون تنظيم الهيئات والأحزاب يوم 9 سبتمبر/ أيلول 1952.

فقد أساء الإخوان (عن قصد ربما) تفسير الكتاب الموجّه إليهم من وزارة الداخلية استناداً إلى قانون 9 سبتمبر/أيلول القاضي بتسجيل جميع الأحزاب وتقديم المستندات التي يجري التسجيل بموجبها. وكان الكتاب يتضمن استفسارات عن أهداف الجماعة الواردة في برامجها، وهل فيها ما يشير إلى السعي للوصول إلى الحكم، فضلاً عن استفسارات أخرى متصلة بقيادة الجماعة إذا طلبت تسجيل نفسها كحزب سياسي. قُلت أساء الإخوان تفسير الكتاب لأنه أمر روتيني تمارسه الوزارة المختصة عقب صدور قانون جديد ينظم الحقل الذي هي مسؤولة عنه.

ذلك أن القانون رقم 179 لسنة 1952 نص على «أن المقصود بالحزب السياسي كل حزب أو جمعية أو جماعة منظمة تشتغل بالشؤون السياسية للدولة الداخلية منها أو الخارجية لتحقيق أهداف معينة عن طريق يتصل بالحكم». وقضى القانون بأن على «من يرغب في تكوين حزب سياسي أن يحيط بذلك وزير الداخلية بخطاب موصى عليه بعلم الوصول، وأن يشفع هذا الكتاب ببيان عن نظام الحزب وأعضائه المؤسسين وموارده المالية». ولوزير الداخلية حق الاعتراض على تكوين الحزب في خلال شهر من تاريخ إخطاره، وفي حالة الاعتراض يعرض الأمر على محكمة القضاء الإداري لتفصل في جلسة تحدد بعد أسبوعين من وقت تقديم الاعتراض. وألزم القانون الأحزاب بإيداع أموالها في مصارف ليتم التصرف منها. ونصت المادة 16 من القانون على أن الأحزاب القائمة عند العمل به تعيد تكوينها وفقاً لأحكامه. إلى آخر ما هنالك من مواد

قانونية تبدو جد طبيعية بقدر ما يبدو غريباً عدم فهم قيادة الإخوان لذلك.

وبدا أن تيارين يتنازعان صفوف الجماعة: الأول يقول إن الإخوان يجب تسجيلهم كحزب سياسي، لأن السياسة جزء من مناهجهم، وثانيهما يقول إن الإخوان ليسوا حزباً سياسياً ولكنهم هيئة إسلامية تقوم على أسس إسلامية لا تنطبق عليها التقسيمات التي تنادي بها النظم القائمة. وكان المرشد الهضيبي من أصحاب الرأي الأخير. وكان غريباً أن يتحدث هذا الرأي من كان غارقاً في السياسة منذ مطلع الأربعينيات. وقد أخذت الهيئة التأسيسية للإخوان بالرأي الأول وتقدّمت بالطلب إلى وزير الداخلية (سليمان حافظ) لتسجيل الإخوان كحزب سياسي وهو الطلب الذي أدخلهم في نطاق القانون، حيث أصدرت الهيئة التأسيسية قراراتها بتعديل نظام الجماعة وجعل مدة رئاسة المرشد ثلاث سنوات بدلاً من أن يكون منتخباً مدى الحياة، وبجعل عدد أعضاء الهيئة التأسيسية 150 (يدخل هذا في باب إعادة التكوين وفق أحكام القانون). حينئذ قدّم الهضيبي استقالته ونشبت أزمة عنيفة انتهت بعودته عن الاستقالة. ولعل الخوف من الصراعات ومن ترك الجماعة في مهب الريح هو الذي دفع بالكثيرين من أعضاء القيادة إلى تفضيل بقاء المرشد وكسب الوقت في العلاقة مع قادة الثورة حول قرار الأحزاب طالما أن الإخوان يحظون بوضعية مميزة. وبالفعل قررت الهيئة التأسيسية العدول عن طلب التسجيل كحزب سياسي وتم سحب الطلب المقدم سابقاً (أكتوبر/تشرين الأول 1952). وهذا الموقف لم يؤثر على نظرة الضباط الإيجابية، بل إن معظم قرارات إدخال الإخوان في الهيئات المسؤولة صدرت خلال الفترة ما بين أكتوبر/تشرين الأول 1952 ويناير/كانون الثاني 1953 (اللجنة الدستورية - مجلس الإنتاج - مجلس الخدمات - لجنة التعليم - لجنة التاريخ).

وحتى قرار حل الأحزاب (16 يناير/كانون الثاني 1953) فإنه استثنى

الإخوان من الحل وتعامل معهم باعتبارهم حزب الثورة أو الغطاء الشعبي لها. وبدا ذلك واضحاً أيضاً عند قرار تشكيل هيئة التحرير وطلب ضباط الثورة من قيادة الإخوان الاندماج في هيئة التحرير. وهذه النقطة عرضها محمد نجيب باعتبارها أحد أسباب استثناء الإخوان من قرار حل كافة الأحزاب السياسية[259]. وفي حين اعتبر الإخوان قرار حل الأحزاب خطوة صحيحة في اتجاه الإصلاح السياسي فإنهم زاروا عبدالناصر بعد يوم واحد من صدور قرار الحل لتهنئة الحكومة على خطوتها ولمناقشة مستقبل البلاد[260]. ويروي صلاح شادي أنه هو الذي ذهب عند عبدالناصر يرافقه منير الدلة، وأن عبدالرحمن السندي حضر خلال وجودهما عند ناصر وهو لم يكن موكلاً من قبل الجماعة للحديث عن شؤونها مع الدولة[261].

وبحسب رواية صلاح شادي أيضاً فإن قرار تشكيل هيئة التحرير ودخول الإخوان فيها نوقش في اجتماع كبير جرى نهاية شهر ديسمبر/ كانون الأول 1952 في منزل عبدالقادر حلمي، وحضره منير الدلة، وفريد عبدالخالق، وصالح أبو رقيق، وحسن العشماوي، وصلاح شادي من الإخوان، وجمال عبدالناصر، وعبدالحكيم عامر، وكمال الدين حسين وصلاح سالم، وعبداللطيف بغدادي، وأنور السادات، وأحمد أنور من جانب الضباط الأحرار. وينقل شادي عن ناصر قوله في هذا الاجتماع، إن رغبته هي أن تنصهر جماعة الإخوان داخل هيئة التحرير فلا يعود لها شكلها المعروف وإنما تذوب بقيادتها في الهيئة الجديدة لتكون تنظيماً جديداً تدخله جميع الأحزاب بدون حساسيات

---

(259) قدر مصر، ص 183-184.

(260) جريدة الجمهورية في 5 يناير/كانون الثاني 1954، وفي 23 نوفمبر/ تشرين الثاني 1954 حيث تنقل شهادة أحد أعضاء الوفد الذي زار عبدالناصر.

(261) شادي، ص 199-200.

تمنع حالياً انضمام أي منها إلى هيئة الإخوان المسلمين[262].

إن هذا الاجتماع هو بلا شك من أخطر الاجتماعات وليس مجرد لقاء عابر في بيت صديق. ويشهد على خطورته كمية ونوعية الحضور من الجانبين، والرأي الخطير الذي طرحه جمال عبدالناصر ورفضه الإخوان (موقف مستغرب من جماعة ترفض الحزبية وتطالب بحل كل الأحزاب). ولعل مبرر الرفض يعود إلى حذر الهضيبي وشكوكه تجاه نوايا عبدالناصر ورفاقه، حيث رأى المرشد أن الهيئة الجديدة لن تمثل فكراً جديداً، بل ستكون تكتلاً حكومياً يريد عبدالناصر استخدامه لإذابة الإخوان[263]. إلا أن زيارة عبدالناصر ومحمد نجيب لضريح البنّا في الذكرى الرابعة لاستشهاده، (12 فبراير/ شباط 1953)، ثم تعيين البهي الخولي (أحد قادة الإخوان) ضابطاً للاتصال بين الجماعة وهيئة التحرير ومديراً للإرشاد الديني بالهيئة المذكورة، في شهر أغسطس/آب، وتشكيل محكمة الثورة في الشهر نفسه لمحاكمة إبراهيم عبدالهادي وغيره من قادة النظام السابق، وإعلان بلدية الإسكندرية إطلاق اسم البنّا على أحد أكبر شوارع المدينة، وفتح الباب أمام أفواج الإخوان لدخول معسكرات التدريب التي أقامتها الحكومة إبان المفاوضات مع الإنكليز حول مسألة السويس، كل هذه الأمور تشير إلى جدية ضباط الثورة في التعامل مع الإخوان كحزب صديق، إن لم يكن الحزب الوحيد المقبول منهم. وبالمقابل تشهد تلك الفترة قبول الجماعة التعامل مع هيئة التحرير بإرسال دعاة ينضمون إليها. ويبدو أن الإخوان كانوا يريدون أن يظلوا وحدهم في الساحة، فهم رحبوا بقرار حل الأحزاب، وخافوا من قرار إنشاء هيئة التحرير؛ في

---

(262) شادي، ص 211.

(263) المصدر نفسه، ص 211.

حين أن النظام كان يريد استخدام الإخوان كحزب شعبي مؤيد لهم. وحين ظهر أن الإخوان يتعاملون مع النظام باعتبار أنهم أصحاب فضل عليه، وأن النظام يتعامل مع الإخوان باعتبارهم من أهل البيت وأن عليهم الانضواء تحت سياسات الدولة دون استقلالية فكر أو عمل، بدأ التناقض وبدأ الصراع يأخذ أبعاده الحقيقية. ويبدو من تصرفات وكلام الإخوان في تلك المرحلة أنهم كانوا يعتبرون الجيش والضباط غير قادرين على حكم البلاد وعلى بناء حكومة إسلامية، وأن عملهم يقتصر على التمهيد لذلك عبر قيامهم بالانقلاب وترك الأمور من ثم للإخوان. ويلفت الانتباه في هذا المقام مقال معبّر نشرته مجلة المسلمون الناطقة باسم الإخوان في شهر أغسطس/آب 1952، أي بعد شهر على الانقلاب، وفيه التفريق بين عملين: «الأول يزيل الكابوس الجاثم فوق صدر الأمة»، والثاني «إنفاذ أحكام الإسلام بواسطة جيل مسلم العقل والعاطفة والأخلاق». وقالت المجلة إن العمل الأول «قام به الجيش بحركته الميمونة». أما الثاني فلا يستطيع تنفيذه إلا «أولئك الذين يستطيعون فهم الإسلام فهماً دقيقاً والتربية الحية التي تصنع لهذا الدين قادة من نوع جديد وجنداً لا تزيغ أبصارهم ولا أقدامهم في معركة الحق والباطل الرهيبة».فيظهر من ذلك أن الإخوان اعتقدوا أنهم يستطيعون توجيه حركة الضباط وحكومتهم توجيهاً إسلامياً، وأنهم قبلوا منها «أن تنفّذ من خير الإسلام ما تستطيع تنفيذه» إلى أن يحين الوقت لاستكمال الجيل الجديد العدة، وأنهم أعطوها لذلك مهلة عشر سنوات[264]. ويروى عن عبدالناصر قوله: لقد قلت للمرشد سابقاً إننا لن نقبل الوصاية، وإنني أكررها اليوم مرة أخرى في عزم وإصرار[265]. وهكذا اتسعت شقة الخلاف وصار الإخوان يهاجمون الحكومة والضباط ويتسللون إلى داخل

---

(264) انظر: الحسيني، م. س. ص232. نقلاً عن محاضر محكمة الشعب.

(265) محاكمات كيرة، م. س. ج1، ص44.

الجيش والشرطة عبر تنظيم خلايا لهم ويسعون للسيطرة على النقابات وذلك بتخطيط من الجهاز السري[266].

والأمر الجديد في هذا الصراع بين الجيش وقيادة الإخوان أن عناصره كلها انتمت، أو كانت تنتمي، إلى الإخوان. وأن الإخوان كحركة أو كجماعة منظمة لم يكونوا في موقف موّحد أثناء هذا الصراع.

وإذا كان عبدالمنعم عبدالرؤوف وحسين حمودة قد اعتقلا مع قيادة الإخوان في حملة اعتقالات 1954 بتهمة تشكيل تنظيم سري مسلح والتآمر لقلب نظام الحكم، فإن السؤال الكبير الذي لم يكشف سره أحد يبقى: لماذا لم يُعتقل عبدالرحمن السندي ورفاقه من قادة النظام الخاص خلال تلك الحملة؟ ولماذا ظلوا خارج السجن حتى عام 1965؟ لا بل لماذا عيّن عبدالناصر عبدالرحمن السندي موظفاً في شركة شل وأسكنه ڤيللا في الإسماعيلية[267]؟

يؤكد عمر التلمساني في مذكراته[268] أن عبدالناصر هو الذي أحتوى عبدالرحمن السندي، فأفشى له هذا الأخير كل أسرار النظام الخاص. وما يؤكد كلام التلمساني هذا دور عبدالرحمن السندي في التمرد على قيادة الهضيبي، وفي شق الجماعة وتكوين تيار مؤيد للضباط الأحرار خلال أسوأ مرحلة من تاريخ الجماعة وهي مرحلة الصراع مع قيادة الثورة (1952 - 1954) التي سبقت حملة الاعتقالات الكبيرة الأولى.

لقد ظلت الجماعة دون مرشد عام، بعد اغتيال الإمام البنّا وخلال مرحلة 1949 - 1951 كان عبدالرحمن السندي يقود النظام الخاص (ومن

(266) انظر: محاكمات كبرة، نفس المرجع السابق، والحسيني، م. س. ص234-235 .

(267) على حسب رواية التلمساني.

(268) ذكريات لا مذكرات، دار الاعتصام، مرجع سابق، ص 277.

خلاله الجماعة بأكملها) بالتعاون مع عبدالناصر والضباط الأحرار، يؤيده الشيخ الباقوري وعبدالرحمن البنّا (شقيق الإمام) وعدد آخر من أعضاء الهيئة التأسيسية ومكتب الإرشاد، أبرزهم محمد الغزالي والبهي الخولي والسيّد سابق. وكان هؤلاء يعطلون عملية انتخاب مرشد جديد ويتمسكون بأسماء معينة هي (إضافة إلى الباقوري والبنّا) صالح العشماوي، وعبدالحكيم عابدين. وفي النهاية تعاون فريد عبدالخالق ومنير الدلة وصالح أبو رقيق وهم من الهيئة التأسيسية ومن رفاق الإمام البنّا على عقد جلسة جرى فيها انتخاب المستشار حسن الهضيبي مرشداً للجماعة وهو كان وكيلاً لمحكمة النقض وفقيهاً في الشريعة والقانون. وعند انتخاب الهضيبي رفض جماعة النظام الخاص هذا الأمر وتمردوا على المرشد واحتلو منزله وقطعوا أسلاك الهاتف عنه، ثم احتلوا المركز العام للإخوان. وتحول الأمر إلى انشقاق واضح حين تجمّع رجال الإخوان ممن يؤيد المرشد في جامع السلطان حسن وقرروا الهجوم على المركز العام وإخراج السندي وجماعته بالقوة. وتولى فريد عبدالخالق وعمر التلمساني مفاوضة الطرفين وإخراج المحتلين بسلام. إثر ذلك أقام الإخوان حفلاً للمرشد العام الجديد حضره عشرات الألوف، وانتهى عبدالرحمن السندي ونظامه الخاص لتبدأ محنة الإخوان مع النظام الحاكم في مصر.

مفاجآت حول مسألة النظام الخاص والإخوان

«ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين»!! إذاً هذه كانت شهادة الرجل في أعضاء التنظيم الذي كوّنه ولم يغيّرها أو يترك وراءه ما يفيد بتغييرها رغم أنه كان طليقاً يكتب البيانات منذ حادثة مقتل رئيس الوزارة في 21 ديسمبر/ كانون الأول 1948 وحتى اغتياله في 12 فبراير/ شباط 1949، مما يفيد بأن هذا هو رأي الرجل في الذين التزموا منهجه حيث لم تنجح نظريته التربوية في ضبط

أخص فرعية فيه وهي النظام الخاص الذي جهد في تكوينه فوقع ضحية له.

وبحسب ما جاء في مذكرات الدكتور عبدالعزيز كامل، القيادي في تنظيم الإخوان المسلمين وعضو النظام الخاص فيه، ووزير الأوقاف السابق(269) فقد حاول الشيخ حسن البنّا أن يشدد ضوابطه على النظام الخاص بعد مقتل القاضي أحمد الخازندار، ولكنه فشل في إيقاف القاطرة التي أشعلها بكل لهب مقدس وجده بين يديه، فانطلقت لا تأبه لرئيس أو مرشد، وكان السبب الرئيسي للفشل هو «تبنيه للدليل كمرجعية لتنظيمه وإنكاره للشورى»، فكانت النتيجة تشتيت السلطة وتواصل الخروقات التي أدانها بقوة في مقولته الشهيرة –ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين– وهنا تميز الشيخ حسن البنّا بالشجاعة والصدق، فقد أدرك بأنه أطلق شراً مستطيراً فتبرأ منه، واصفاً بتلك الكلمات كل المؤمنين بنظريته في التربية والاستناد على الدليل كمرجعية مطلقة، وكذلك الذين يلتحقون بهم إلى يوم يبعثون، وذلك «بعد امتحان حقيقي لمنهجه الذي فشل في محك التطبيق العملي». فالفوضى التي نتجت عن إطلاقه حق الجهاد والفتوى دون رابط وسط الجماعة، أضرت بالجماعة والأمة ولا علاقة لها بالإسلام الذي ضبط كل شؤون ولاية الأمر من فتوى وجهاد وتطبيق أحكام بشورى المسلمين فريضة من عند الله سبحانه وتعالى ومرجعية عليا للمسلمين بنص آية الشورى، وكذلك أقر الإسلام التعددية السياسية سنة إلهية تجمع أهل الآراء السياسية المتقاربة، الشيء الذي لم يؤمن به الشيخ حسن البنّا فدفع الثمن غالياً». بحسب ما جاء أيضاً في مذكرات الدكتور عبدالعزيز كامل. هذا وأدان كامل في مذكراته(270) عدم إيمان حسن البنّا بمبدأ الشورى، وكذلك اتباع

---

(269) في نهر الحياة، المكتب المصري الحديث، القاهرة، أغسطس/ آب 2006.

(270) التي قدّم لها الدكتور محمد سليم العوا، والتي نوجز هنا أبرز ما فيها.

النظام الخاص أسلوباً يشبه النظم الماسونية، وعدم حنكة الجماعة في اتخاذ القرارات، بل والتسرع فيها اعتقاداً منها أن الله سيتكفل بإصلاح أخطائهم. وفجّر كامل مفاجأة بكشفه عن وجود علاقات بين الجماعة الإسلامية التي كان يرأسها أبو الأعلى المودودي في باكستان والإخوان، وسعي المودودي إلى ضرورة التنسيق بينه وبين الإخوان في طرق العمل. كما تناولت المذكرات ما أسمته بـ «صدمة سيّد قطب من ضحالة فكر قيادات الجماعة»، كما تعرضت لما حدث للهضيبي، المرشد الثاني للجماعة، أثناء الاعتقال. وكان عبدالعزيز كامل تعرّف على فكر الإخوان عندما التقى بصديق له يدعى محمد عبدالحميد في آداب القاهرة عام 1936 وقرأ له تلخيصاً لدعوة الإخوان المسلمين، ثم تلقى منه دعوة للحضور بالمركز العام للإخوان المسلمين في 13 شارع الناصرية بالسيّدة زينب للاستماع إلى حديث حسن البنّا الإسبوعي يوم الثلاثاء. وهذا المقر هو الأول للجماعة في القاهرة. يومها ركز البنّا في حديثه على الإيمان والعبادة، ثم انتقل إلى فريضة الجهاد، وهو ما يعد شرحاً لخواتيم سورة الحج، التي لا تجد عضواً في الجماعة إلا وحفظها. وأوضح البنّا أن المسلم هو أستاذ الإنسانية، وأن أمته أستاذة العالم، وأن عليه أن يوقن بذلك. واعتبر كامل حديث البنّا انتقالاً بالدعوة إلى الصعيد العالمي. حاول كامل أن يدرس جوانب شخصية المرشد الأول للجماعة، ولماذا لم يختر لنفسه اسم الرئيس أو ما شابهه. وأدرك فيما بعد أن لقب المرشد نبع من اتباع البنّا الطريقة الصوفية الحصافية بالبحيرة، وتردده على مجالس الذكر فيها مما ترك لمسة صوفية على تصرفاته. وانتقل كامل في مذكراته إلى أحداث صباح يوم 22 مارس/ آذار 1948 عندما تم اغتيال المستشار أحمد الخازندار أمام منزله في حلوان، وهو متوجّه إلى عمله، على أيدي شابين من الإخوان، وأرجع كامل الحادث إلى مواقف الخازندار المتعسفة في قضايا سابقة أدان فيها بعض شباب الإخوان

لاعتدائهم على جنود بريطانيين في الإسكندرية بالأشغال الشاقة المؤبدة في 22 نوفمبر/ تشرين الثاني 1947. وقد أستدعي البنّا للتحقيق في مقتل الخازندار، ولكن أفرج عنه لعدم كفاية الأدلة. وسرد كامل ما دار في الجلسة الخاصة التي عقدتها الجماعة برئاسة البنّا وحضور أعضاء النظام الخاص حول مقتل الخازندار، حيث بدا المرشد متوتراً على حد قوله وعصبياً وبجواره عبدالرحمن السندي، رئيس النظام الخاص، الذي كان لا يقل توتراً وتحفزاً عن البنّا، إضافة إلى قيادات النظام أحمد حسنين، ومحمود الصباغ وسيّد فايز وأحمد زكي وإبراهيم الطيب ويوسف طلعت وحلمي عبدالحميد وحسني عبدالباقي وسيّد سابق وصالح العشماوي وأحمد حجازي ومصطفى مشهور ومحمود عساف. وفي هذه الجلسة قال المرشد: إن كل ما صدر مني تعليقاً على أحكام الخازندار في قضايا الإخوان هو «لو ربنا يخلصنا منه»، أو «لو نخلص منه» أو «لو حد يخلصنا منه» بما يعني أن كلماتي لا تزيد على الأمنيات ولم تصل إلى حد الأمر، ولم أكلف أحداً بتنفيذ ذلك، ففهم عبدالرحمن السندي هذه الأمنية على أنها أمر واتخذ إجراءاته التنفيذية وفوجئت بالتنفيذ. ولفت كامل إلى أن البنّا مساء يوم الحادث ولهول ما حدث صلى العشاء ثلاث ركعات وأكمل الركعة سهواً وهي المرة الوحيدة التي شاهد فيها أعضاء التنظيم المرشد يسهو في الصلاة. ورصدت المذكرات احتدام الخلاف بين البنّا والسندي أمام قادة النظام الخاص، وذكر كامل أن هذه هي المرة الأولى التي خضع فيها السندي للمحاسبة أمام البنّا وقيادات النظام الخاص، وكذلك الأولى بالنسبة للمرشد، التي يقف فيها صراحة أمام نفسه إلى الدرجة التي دفعته لأن يقول للسندي: أنا لم أقل لك ولا أتحمل المسؤولية، ورد السندي: لا. أنت قلت لي وتتحمل المسؤولية.

وحكى كامل أنه التقى صلاح عبدالحافظ المحامي وشقيق أحد

المتهمين في مقتل الخازندار ووجده ناقماً على الجماعة التي أوقعته في تلك الظروف، وسعيه إلى إثبات أن أخاه يعاني من انفصام في الشخصية حتي ينجو من الإعدام. وأشار كامل إلى أن عام 1948 ومطالع عام 1949 كانت أكثر الأعوام دموية عند الإخوان، ولهذا فتحت لهم المعتقلات، وأعدّت قوائم بالآلاف كانت تحت يد رجال الثورة حين أرادوا توجيه ضربتهم للإخوان سنة 1954 وما بعدها. بعد هذه الأحداث نقل البنّا لكامل رغبته في التفرغ لتعليم وتربية وتكوين الشباب. مائة شاب فقط يقابل بهم ربه ليجادلوا عنه يوم القيامة. كان هذا الفكر قد تبلور في ذهن البنّا بعد نصيحة تلقاها من عبدالستار سيت، سفير باكستان في القاهرة، بأن يعتني البنّا بمن يتوسم فيهم الذكاء والوصول يوماً إلى مقاعد الحكم وبعدم العجلة، وسيكون لديه وقتها جيل قادر على التغيير.

وعرّج كامل على فكر الإمام البنّا، مؤكداً أن البنّا لم يؤمن بمبدأ الشورى، وأن الشوري عنده غير ملزمة للإمام، وإنما هي معلمة فقط، وقد كتب البنّا هذا الرأي ودافع عنه ولم يتحول عنه، بل وسرى هذا الفكر إلى من حوله في أواخر الثلاثينيات وهي السنوات الأولى لكامل في الإخوان، حيث كان يسمع كثيراً كلمة «بالأمر» رغم أنها كلمة عسكرية، ولهذا لا يجد عضو الإخوان من يناقشه إذا كلفه رئيسه المباشر بأي أوامر، بل ينبغي أن يكون هذا محل تسليم، وهي نقطة الخطورة التي أصابت جسم الإخوان بالخطر من وجهة نظر كامل، حيث أسس البنّا النظام الخاص على السمع والطاعة والكتمان وهو ما سهل خروج النظام عن أهدافه.

وبالنسبة للنظام الخاص يقول الدكتور عبدالعزيز كامل: كان عبدالرحمن السندي المسؤول رقم واحد فيه، رغم معاناته من روماتيزم في القلب، ولذا كان السؤال الذي يدور في خلد كامل دائما هو: كيف يتحمل السندي

مسؤولية نظام يحتاج منه إلى المرور على المحافظات والإشراف على التدريب والرحلات الخلوية، حيث أصوات طلقات الرصاص والقنابل اليدوية، ويتساءل كامل كيف تمنع صحة السندي إتمامه للدراسة الجامعية وتساعده على الإشراف على هذا الجهاز الخطير الذي يحتاج إلى أعلى درجات اللياقة البدنية والفكرية؟ كما أن شعوره، بمكانته لدى المرشد وأفضليته على أعضاء مكتب الإرشاد وتمسكه بموقعه يفقده القوامة لقيادة الجهاز. وكشف كامل عن أن الترشيح لعضوية النظام يخضع لسلسلة من الاختبارات تتركز على قدرة المرشح على السمع والطاعة، فكان يحمل حقيبة من مكان لآخر ولا يعرف ما فيها، ويراقب تصرفاته أحد أعضاء النظام، وقد لا يكون فيها أكثر من ملابس عادية، أو قطع من الحديد تشعره بالثقل، وقد يؤمر بنقلها من بلد لآخر، أو الاحتفاظ بها أياماً، ولديهم وسائل يعرف من خلالها ما إذا كانت الحقيبة قد فتحت أم لا. فإذا اجتاز تلك الاختبارات تحددت له ليلة البيعة داخل شقة لأحد قادة التنظيم في حي السيّدة عائشة قرب جبل المقطم ويبيت عنده المرشحون يتعبدون طوال الليل ثم يؤمرون واحداً بعد الآخر بالدخول إلى غرفة مظلمة، لا يرى فيها أحد، ويجلس على الأرض بعد خطوات محددة، ويمد يده إلى حيث يوجد مصحف ومسدس وتمتد يد ممثل المرشد ليبايعه على السمع والطاعة والكتمان دون أن يرى وجهه.

ويذكر كامل تجربته حين دخل كي يبايع المرشد ولم يكن الصوت غريباً عليه فقال: ما هذا يا عشماوي وهل من الإسلام أن أضع يدي في يد من لا أعرف؟ ثم إنني أعرفك من صوتك وأتحدث معك كل يوم ما هذه الأساليب التي أدخلتموها على عملنا ولا أساس لها من ديننا؟ فأجاب صالح العشماوي، وكان عضوا في مكتب الإرشاد ورئيس تحرير مجلة الإخوان: هذا نظامنا.

بعد البيعة يذهب من أقسم إلى جبل المقطم يتدرب على اطلاق النار فترة قصيرة، حيث كانت الأسلحة مخبأة في مكان هناك حتى لا يضطروا إلى حملها كل مرة، ويعودون بعد هذا إلى منزل البنّا وبصحبتهم السندي في لقاء قصير يحييهم فيه ويدعو لهم بالخير. وانتقد كامل هذا الأسلوب السري الذي اتبعته الجماعة، معتبراً أن طقوس الانضمام إلى النظام الخاص أشبه بالنظم الماسونية، فضلاً عن آثار هذا الأسلوب الوخيمة على طريقة العمل الإسلامي.

وأبدى كامل استياءه من فكر الإخوان، لأنهم لا يبذلون الكثير من الوقت والجهد في تقليب الأمور واتخاذ القرارات ودراستها بعمق، اعتقاداً منهم بأنهم إذا أخطأوا فإن عناية الله ستتكفل بإصلاح هذا الخطأ. ورصد كامل صدام الإخوان مع ثورة يوليو بعد سعي الإخوان لإصدار مجلة جديدة بجانب مجلة «الدعوة»، ومحاولة سيّد قطب وحسن الهضيبي احتواء الأزمة، حيث تقدم كامل باقتراح يقضي بالاكتفاء بسلسلة من الرسائل، لأن المجلة ستضطر الإخوان إلى اتخاذ مواقف، وقد تعودهم على أساليب النقد والمعاداة أكثر من طرح الاقتراحات البنّاءة، كما أن المجلة ستؤدي إلى توسيع الهوّة بين الإخوان والثورة وهو ما حدث بالفعل، حيث اضطر الرقيب إلى حذف مقالات ورسوم كاريكاتورية مما زاد حدة التوتر. وصل في هذا الوقت «ظفر الأنصاري» إلى القاهرة وهو أحد المقربين من أبو الأعلى المودودي، أمير الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وأخبر كامل أن لديه رسالة من المودودي إلى حسن الهضيبي، مرشد الإخوان الأسبق، وبالفعل التقيا به، ودارت رسالة المودودي حول حتمية عدم صدام الإخوان بالثورة بأي طريقة، لأن الجماعة الإسلامية وقتها كانت تخوض تجربة قاسية مع حكومة باكستان، فزعماؤها في السجن ونشاطها مقيد ومن الممكن أن يستطيع الإخوان تقديم العون لهم

إذا حافظوا على قوتهم أما إذا دخلوا في صراع مع عبدالناصر فلن تتلقى الجماعة الإسلامية أي دعم مادي أو أدبي منهم، وكان المودودي يأمل في تعاون الجماعات الكبيرة مثل الإخوان والجماعة الإسلامية.

ويوضح كامل أن الجماعة الإسلامية الباكستانية لم تكن تؤمن بالعنف بعكس الإخوان المسلمين، فالمودودي يعرف أن يدهم قد تتحرك بالسلاح سريعاً في حالة اشتباكهم مع الثورة، وهو ما لا يريده لهم، وحاول كامل أن يعضد وجهة نظر المودودي عند الهضيبي، لأن الخاسر من الصراع هو الشعب والإسلام. إلا أن موجة الاعتقالات بدأت مع مطلع عام 1954 بالهضيبي وعبدالقادر عودة وعبدالحكيم عابدين وحسن العشماوي، ومنير الدله، وصلاح شادي، بالإضافة إلى عبدالعزيز كامل الذي لفت انتباهه عدم وجود قادة النظام الخاص في المعتقل معهم. واستعرض كامل جزءاً من التحقيقات التي أجريت مع حسن العشماوي الذي كان على صلة طيبة بعبدالناصر وإحدى حلقات الوصل بين الإخوان والثورة حين عاد من التحقيق وعلى وجهه علامات الدهشة فقد عثروا على أسلحة في مزرعته وسألوه عنها فأجاب: لا أستطيع الرد إلا بعد استئذان عبدالناصر! مشيراً إلى أن الأسلحة كانت للضباط الأحرار وعندما ضيقت عليهم حكومة الملك طلب منه عبدالناصر أن يحفظها في مزرعته، وأوضح له كيفية حفظها ورسم له الخطة المناسبة لذلك بالورقة والقلم وبالفعل قام العشماوي بحفظ الأسلحة عنده، مؤكداً أن عبدالناصر الوحيد الذي يعلم بأمرها.

وأوضح كامل أن الاعتقالات الأولى في 1954 قسمت الإخوان إلى شريحتين، الأولى تعاونت مع الثورة، والأخرى زُجّ بها في المعتقلات، وهي تمثل الأغلبية الصامتة من أعضاء الجماعة، بالإضافة إلى القيادة العامة للجماعة.

وأشار كامل إلى أن تجربة المعتقل مع الإخوان كانت قد كشفت لسيّد قطب ضحالة فكر قيادات الإخوان وهو ما كان يُسرّ له به حين يلتقيه في السجن. وأضاف كامل أن السجن الحربي شهد إذلال قيادات الإخوان وعلى رأسهم الهضيبي وعبدالقادر عودة، ومحمد فرغلي وحسين كمال الدين وكمال خليفة.

روايات أخرى عن الصراع داخل الإخوان حول النظام الخاص

سنتوقف هنا قليلاً عند روايات الصراع الذي اندلع بين قيادات الإخوان حول النظام الخاص والعلاقة بالضباط وبالسلطة. وهي روايات مهمة تُبرز هشاشة الانتماء والوعي الحركي، وسيادة الفردية والشللية في العلاقات بين هؤلاء القادة الذين كانوا يستعدون لقيادة البلاد. كما تبرز من هذه الروايات سيطرة العقلية المخابراتية والمؤامراتية على الكثيرين منهم.

الرواية الأهم أدلى بها علي العشماوي[271] حول ظروف تشكيل النظام الخاص، ثم حقيقة الصراعات بينه وبين المرشد العام والتنظيم عموماً. فهو يقول بأن الشيخ صالح العشماوي هو من تولى قيادة النظام، وأشرف عليه منذ بدايته، وبدأ مع الأستاذ البنّا في اختيار الإخوان الأوائل من هذا النظام والإشراف على تربيتهم روحياً - وكأنهم في طريقة صوفية - وعسكرياً وكأنهم جنود في جيش. وكانت البرامج مركزة جداً لأنهم مختارون بعناية شديدة وإعداد جيد، ولذلك كانوا يكلفون بأعمال كثيرة وجادة. وقد زاد عدد أفراد هذا النظام في فترة الأربعينيات حيث كانت الفترة الذهبية لنشاط الإخوان في الجامعة وباقي أفرع الحياة، وتُوّج هذا الإعداد بحرب فلسطين فقد كانت أول حقل فعلي لتدريب الإخوان على خوض المعارك الفعلية. كان إرسال الإخوان إلى حرب فلسطين

(271) التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، مذكرات علي العشماوي، آخر قادة التنظيم الخاص، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، القاهرة 2006. وهناك طبعة أولى كانت صدرت عن دار الهلال، 1993.

نابعاً من هذا المنطلق، لكن الأستاذ «البنّا» علم أن هناك مؤامرة دولية للقضاء على هذا الصف المدرب والمعد إعداداً جيداً، أثناء القتال. ولما تأكد من ذلك أرسل أوامره للشيخ «محمد فرغلي» ألا يدخل أي معركة حتى تصدر إليه الأوامر من القاهرة، وعليه أن يخفي ذلك عن الإخوان.

وطال انتظار الإخوان لدخول المعركة، وكانوا من قبل يخرجون للعمليات أكثر من مرة في الليلة الواحدة، واستمر انتظارهم شهراً كاملاً حتى تسرّب القلق إلى صفوفهم، وبدأت الشائعات تسري بينهم بأن الشيخ «محمد فرغلي» خائن، وأن اليهود قد اشتروا ذمته. ولهذا فهو يمنعهم من القتال. ولما وصل الأمر إلى الشيخ فرغلي وعلم أن الأمر قد وصل ببعضهم أن يتفقوا على قتله، جمعهم وأفضى إليهم بما عنده من أوامر من القاهرة، وتمت تصفية الموقف وبدأوا يشاركون في العمليات مرة أخرى، ولكن بحذر شديد وبغير تكثيف.

وبحسب العشماوي فقد كان للنظام الخاص قيادة من أربعة أفراد تساعدهم هيئة تأسيسية مكوّنة من أحد عشر فرداً. أما التنظيم العام للجماعة فهو الإرشاد، والهيئة التأسيسية وقيادات المكاتب الإدارية والمناطق. كل هؤلاء كان يتم اختيارهم على أساس الوضع الاجتماعي المؤثر، دون النظر إلى قناعتهم الكاملة بأهداف الجماعة، وكان يتم تشبيه جمهور الإخوان الموجود بالشعب بالمرضى داخل المستشفى فمنهم المريض جداً، ومنهم من هو في دور النقاهة، ومنهم الذي بدأ يشفي وتعود إليه صحته. وكان من بين أفراد المجلس الأعلى للنظام: عبدالرحمن السندي، أحمد زكي، أحمد حسنين، أحمد عادل كمال، محمود الصباغ، مصطفى مشهور، أحمد الملط.

وكانت البيعة تتم في منزل معيّن، وكان «أخذ» البيعة يجلس خلف ستار، وفي جو قريب إلى الظلام، ثم يبدأ بالحديث عن الجماعة وأهدافها وتاريخها،

ثم يتم إحضار مسدس ومصحف وتتلاقى الأيدي على المسدس والمصحف ويتم «القسم» وهى بيعة لله على السمع والطاعة للجماعة وقادتها، ثم بعد ذلك يتم التدريب على «حل» أجزاء المسدس وتركيبه وصيانته وكيفية استعماله[272].

وبتاريخ 23/ 11/ 1953 صدر قرار من المرشد العام بفصل أربعة من قيادة النظام وهم: عبد الرحمن السندي، وأحمد زكي وأحمد عادل كمال ومحمود الصباغ، وزاد الأمر سوءاً أنه قد استتبع هذا القرار قرارات أخرى بفصل أعداد أخرى من قيادات النظام ومنهم صالح العشماوي الذي كان يُعتبر «أبو النظام الخاص» والشيخ محمد الغزالي، وسيّد سابق، وهم ممن تربّى الإخوان على كتبهم وعلمهم.

وفي المقابل كان المستشار حسن الهضيبي اسماً جديداً غير معروف، ولا يتحدث طويلاً في الاجتماعات، فلم يكن خطيباً، وكان حوله مجموعة من الإخوان بعيدة عن التشكيلات الخاصة، بل إنهم كانوا كثيراً ما يقفون ضد النظام وحركته وقياداته. كل هذا كان له أثره في انهزامية الروح المعنوية لأفراد النظام الخاص الذي يفترض أن يكون وقود الحرب أو المقاومة داخل الجماعة[273].

ولما حدثت قرارات الفصل ذهب عدد من المفصولين لمقابلة الأستاذ الهضيبي في منزله لمناقشة قرار فصلهم من الجماعة، لكنه كان حاداً معهم. فاحتد بعضهم وطالبوه بالاستقالة، حتى إن محمود زينهم أشهر مسدسه في وجهه، محاولاً إرغامه على توقيع الاستقالة، ولكنهم فشلوا في ذلك، فذهبوا جميعاً إلى المركز العام واعتصموا داخله، غير أن بعض الإخوة من الجانب الآخر حضروا إلى المركز وتمكنوا من السيطرة عليه وإجبارهم على الرحيل.

(272) الصفحات 93-95 من كتاب العشماوي.

(273) م. ن.، ص 98.

وكان من أثر ذلك كله ظهور قائمة أخرى من المفصولين مما زاد الأمر تعقيداً، وترتب على ذلك أن اعتبر أعضاء النظام القديم مشكوكاً في ولائهم، مما حدا بالقيادة الجديدة ترتيب لقاءات «مبايعة» على دفعات بينهم وبين الأستاذ الهضيبي بحضور المرحوم يوسف طلعت والقيادة الجديدة[274].

«وفي صبيحة أحد الأيام اهتزت الجماعة على نبأ اغتيال الأخ سيّد فايز، وقد كان من إخوان النظام القدامى، وقد تخصص في صناعة المفرقعات. وقع هذا الحادث قبل فصل الأربعة: أحمد عادل، وعبدالرحمن السندي، وأحمد زكي، ومحمود الصباغ. حيث إنه في هذه الفترة كانت مجموعة صلاح شادي ومنير الدلة تحاول السيطرة على أفراد النظام الخاص ومعرفة من هم. ولم يتمكنوا من ذلك إلا بمعاونة سيّد فايز بعد أن أستمالوه إلى جانبهم، وكانت الضربة السريعة التي كان يتميز بها عبدالرحمن السندي، فتمت تصفية سيّد فايز، وتلتها أحداث أخرى. وقد كان لهذا الحادث وما تلاه أثر كبير في الإجهاز النهائي على الروح المعنوية لأفراد النظام، حيث اتضح أننا بدأنا في تصفية بعضنا بعضاً، وثار لغط كبير حول هذا الحادث حتى إن الشكوك حامت حول جمال عبدالناصر، وقيل إنه هو الذي دبر هذا الحادث كي يشق الجماعة بشدة، فيسهل عليه تحطميها بعد أن باتت المواجهة بين الطرفين وشيكة ومعلومة لكليهما[275].

رواية أحمد عادل كمال وتيار الصقور

أما أحمد عادل كمال (ويسمونه في مصر: صقر النظام الخاص، وهو

---

(274) م.ن. ص 100.

(275) م.ن. ص 100-101.

من القائلين بخيانة الهضيبي، كما أنه كان من المشاركين في اغتيال القاضي الخازندار باشا) فيقول إن «الأربعة الكبار» اجتمعوا واختلفوا على من يخلف البنّا، فاتفقوا على حسن الهضيبي (وهو رجل كبير ومريض ولم يكن معروفاً عنه أنه من الإخوان ولا يعرفه أكثر القادة والكوادر). وكان الاتفاق على الهضيبي كرمز توفيقي فرصة لكل واحد من القادة الكبار لإعادة تجميع الأنصار قبل اجتماع الهيئة التأسيسية، وهي لم تكن تجتمع بسبب قرار الحل الحكومي. وهؤلاء الأربعة هم عبدالرحمن البنّا (شقيق الإمام الشهيد)، وكان هو المراقب العام، وعبدالحكيم عابدين، السكرتير العام، وصالح العشماوي، الوكيل العام، والشيخ الأزهري أحمد الباقوري). وفي 23 أكتوبر/ تشرين الأول 1951 أجتمعت الهيئة التأسيسية في منزل صالح العشماوي وأعلنت انتخاب الهضيبي مرشداً عاماً[276].

وعندما أصبح واضحاً أن الهضيبي قد أوشك على كشف اللغز المحيّر الذى يحيط بعضوية وتنظيم الجهاز السري، وكان الانتصار الذي أحرزه في 23 أكتوبر/تشرين الأول (1953) على وشك أن يتوّج بانتصار مشابه في الصراع الدائر للسيطرة على الجهاز السري، فوجئ الإخوان بخبر قرأوه في الصحف صباح 20 نوفمبر/تشرين الثاني عن موت سيّد فايز بقنبلة وضعت في صندوق من الفطائر، وكان فايز شخصية بارزة في أحداث 1948 و1949، والرجل الثاني في الجهاز السري. وفي 21 نوفمبر/تشرين الثاني عقد مكتب الإرشاد جلسة استغرقت طوال الليل، وفي صباح اليوم التالي أعلن عن طرد أربعة من أعضاء الجماعة هم: أحمد زكي حسن وأحمد الصباغ وعبدالرحمن

---

(276) أحمد عادل كمال: النقط فوق الحروف: الإخوان والنظام الخاص، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الثانية 1409هـ، 1989م. الطبعة الأولى صدرت في يناير/كانون الثاني 1987.

السندي وأحمد عادل كمال، وهم جميعاً من أعضاء الجهاز السري، وفي اجتماع المكتب حسم صوت الهضيبي الأمر بعد تعادل أصوات الأعضاء في التصويت على موضوع الطرد (5 إلى 5). وبعثت السكرتارية مذكرة لكافة الشعب تطلب منها عدم التقدم بأي استفسار حول الموضوع. وفي تناول الصحافة لنبأ موت سيّد فايز لم تشر من قريب أو بعيد إلى طبيعة انتماءاته[277].

شهادات إخوانية في مقتل المهندس سيّد فايز عبدالمطلب

المهندس (سيّد فايز عبدالمطلب) (مهندس ومقاول) وهو من مواليد 1920م - 1338هـ، وكان من أبرز أعضاء جماعة الإخوان ومن أخطر أعضاء النظام السري.

قُتل المهندس السيّد فايز عبدالمطلب يوم الخميس 19 نوفمبر/ تشرين الثاني 1953م في يوم ذكرى المولد النبوي الشريف بأن أُرسل له صندوق حلوى بمناسبة المولد كهدية سُلّمت لشقيقته (سيّدة فايز عبدالمطلب) وطلب المسلّم منها ألا يُفتح الصندوق إلا بمعرفة سيّد. وعندما عاد إلى منزله قصّت عليه أخته ما حدث، فأخذ الصندوق وفتحه فأنفجر فيه حيث كان ملغماً وقتل هو وشقيقه وجرح باقي من في البيت وجرحت «سيّدة» أخته، كما أن حائط الحجرة سقط على طفلة كانت تسير بالشارع فماتت!!. يقول إبراهيم زهمول في مقدمة كتابه عن الإخوان[278] ص 1: «هذا الكتاب هو أحد فصول دراستنا المقارنة عن الجماعات السياسية ذات التسمية الدينية، أو

(277) ريتشارد ميتشل: الإخوان، الجزء الاول، ص 256.

(278) «الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية، كتاب محدود التوزيع.

ما أصطلح على تعريفها بالأحزاب الدينية، وهو يمثل دراسة لفكر جماعة الإخوان منذ نشأتها وحتى تاريخ حلها». وفي الصفحة (227) من هذه الدراسة[279]. يقول زهمول: «بعد أن تم تعيين الأستاذ الهضيبي مرشداً للإخوان لم يأمن إلى أفراد الجهاز السري الذي كان موجوداً في وقت السيّد حسن البنّا برئاسة السيّد عبدالرحمن السندي، فعمل على إبعاده، معلناً بأنه لا يوافق على التنظيمات السرية لأنه لا سرية في الدين، ولكنه في الوقت نفسه بدأ في تكوين تنظيمات سرية جديدة تدين له بالولاء والطاعة، بل عمد إلى التفرقة بين أفراد النظام السري القديم ليأخذ منه في صفه أكبر عدد ليضمهم إلى جهازه السري الجديد - وفي هذه الظروف المريبة قُتل المرحوم المهندس السيّد فايز عبداللطيف بواسطة صندوق من الديناميت وصل إلى منزله على أنه هدايا من الحلوى بمناسبة عيد المولد النبوي، وقد قتل معه بسبب الحادث شقيقه الصغير البالغ من العمر تسع سنوات وطفلة صغيرة كانت تسير تحت الشرفة التي انهارت نتيجة الانفجار». «وكانت المعلومات ترد إلى المخابرات (يقصد مخابرات الإخوان) بأن المقربين من المرشد (الهضيبي) يسيرون سيراً سريعاً في سبيل تكوين جهاز سري قوي ويسعون في نفس الوقت إلى التخلص من المناوئين لهم من أفراد الجهاز السري القديم»[280].

ويؤكد فتحي العسال (وهو كان من صقور النظام الخاص أيضاً كما كان الساعد الأيمن لعبدالحكيم عابدين السكرتير العام للجماعة) في كتابه عن

(279) التي تمت باللغة الفرنسية ثم عُرّب منها الفصل الخاص بجماعة الإخوان وطُبع على نفقة المؤلف في فرنسا وكنت بالمناسبة وبدون معرفة بالسيّد زهمول أحد الذين شاركوا في تصحيح ملازم الكتاب وطباعته.

(280) هذا الكتاب ليس عليه رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق المصرية، ولكنه يباع بالمكتبات الخاصة بجماعة الإخوان. وطبعته الأولى صدرت في فرنسا عام 1985. وكان لي كما سبقت الإشارة شرف المساهمة في طباعته.

الإخوان[281] أن الهضيبي «لم يأمن إلى أفراد الجهاز السري الذي كان موجوداً في عهد حسن البنّا برئاسة عبدالرحمن السندي فعمل على تصفيته، معلناً أنه لا يوافق على التنظيمات السرية لأنه لا سرية في الدين!».

«وفي الوقت ذاته بدأ بتنظيم جهاز سري خاص به يدين له بالولاء والطاعة، بل عمد على التفرقة بين النظام السري القديم. وفي خسة ونذالة تطالعنا الصحف بنبأ اغتيال السيّد فايز بواسطة صندوق حلاوة المولد مملوء ديناميت وصل إلى منزله على أنه هدية من الحلوى بمناسبة المولد النبوي وقتل معه شقيقه الصغير 9 سنوات وطفلة صغيرة سقطت عليها شرفة المنزل نتيجة الانفجار»[282]. ويقول أيضاً إن البنّا كان أوصى قبل وفاته بأن يخلفه الشيخ الباقوري، ولكن الإخوان اعترفوا بعد انتخاب الهضيبي بزلتهم، ذلك أن الهضيبي كان قريباً ونسيباً وصهراً لأربعة من رجال السراي من مستشاري الملك المقربين. واتهّم العسال (وكان مراقباً عاماً للإخوان) الهضيبي بالولاء للملك فاروق وبالتفريق بين الإخوان وإيجاد الفتن بينهم، وأنه كان يتوقع توزيره على أيام حكومات علي ماهر ونجيب الهلالي. وقال عن الهضيبي تعليقاً على كلام قاله المرشد العام في اللقاء الذى أجرته معه خيرية خيري بجريدة أخبار اليوم تحت عنوان (س وج) العدد 491 السُنّة العاشرة في تاريخ 3 أبريل/ نيسان 1954م، 29 رجب 1373هـ. «يتبين للقارئ الكريم من هذا الحديث كيف توصل هذا الدخيل إلى صفوف الإخوان، وكيف أجاب على أسئلة الجريدة بقوله معرفش. هم اللي اختاروني. بيد أن سلطاناً طاغية كان مسلطاً على الرؤوس المفكرة، وعلى الدواهي الذين سماهم لا سيما وأنه يقول: (ما افتكرهمش إلا لما يكونوا قدامي)

---

(281) الإخوان بين عهدين: قصة الإخوان كاملة، لا دار نشر ولا تاريخ، ولعله من مطبوعات الإخوان، وقد أعيد طبعه في القاهرة، الطبعة الثانية، 1992.

(282) م. ن. ص213.

وذلك هو الجهل المفجع والخبص المؤلم المرذول، فأنّى لهذا المعتوه معرفة إخوانه حتى المقربين لديه؟ لا السواد الأعظم البعيدين عن القاهرة»[283].

أما عباس السيسي[284]، وتحت عنوان «أحداث» الشهيد السيّد فايز، فيقول: «أعرف الشهيد سيّد فايز عن قرب. فقد جمعتني به أيام أكثرها أهمية تلك الأيام التي قضيناها معاً في منزل الأخ المهندس محمد سليم مصطفى في مرسي مطروح حين كان القتال على أشده في فلسطين، وفي العشرين من نوفمبر/ تشرين الثاني نشرت الصحف نعي الأخ المهندس سيّد فايز. وفي اليوم التالي شيعت جنازة الشهيد، وكان على رأس المشيعين فضيلة المرشد العام الذي بدا التأثر والحزن الشديدان عليه، وكانت الجنازة مشحونة بعواطف الإخوان الثائرة في حزن وغم وغموض، وقد وصف لي أحد الإخوة أن الجنازة كانت تعبيراً حاراً للولاء للأستاذ المرشد العام وأن التعليقات المتبادلة بين الإخوان تقول إن أصابع الاتهام تشير إلى عبدالناصر في هذا الحادث. وعللوا ذلك بأن من المستحيل أن يقوم بهذا العمل الإجرامي واحد من الإخوان في قلبه ذرة من الإيمان مهما حدث بين الإخوان من خلاف فإن ما حدث لا يمكن أن يصل إلى حد إراقة الدماء. وكان حادث اغتيال السيّد فايز نذير خطر داهم على الجماعة[285].

وتحت عنوان (قرار بفصل أربعة من الإخوان) كتب يقول: «وبدأنا نترقب التطورات ونتأمل الموقف وإذا بقرار يصدر من مكتب الإرشاد بطرد أربعة من الإخوان الاعضاء في قيادة الجهاز الخاص وهم: عبدالرحمن السندي

---

(283) م. ن.، الصفحات 148-156.

(284) في كتابه: في قافلة الإخوان، وهو في أربعة أجزاء، انظر الجزء الثاني، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1978.

(285) ص137.

وأحمد عادل كمال وأحمد الصباغ وأحمد زكي حسن. وكان لهذا النبأ المرادف لمقتل الأخ السيّد فايز أسوأ الأثر في نفوسنا. حيث اختلط الأمر علينا فظننا أن الإخوة المفصولين لهم صلة وثيقة بحادث مقتل الشهيد. وإلى الآن وقد مضت سنون طويلة ولا يزال أمر اغتيال الشهيد سيّد فايز غامضاً ومجهولاً ولا ندري متى نعرف الحقيقة»[286].

شهادة الدكتور محمود عساف

مستشار النظام الخاص

ويقول الدكتور محمود عساف في كتابه[287] عن البنّا، وتحت عنوان «انحراف النظام الخاص ومقتل السيّد فايز: «وفي يوم من أيام مايو/أيار 1944 دعيت أنا والمرحوم الدكتور عبدالعزيز كامل (نائب رئيس الوزراء ووزير الأوقاف وشؤون الأزهر) في أواخر عهد عبدالناصر لكي نؤدي بيعة النظام الخاص. ذهبنا إلى بيت في حارة الصليبة في منتصف المسافة بين السيّدة زينب والقلعة، ودخلنا غرفة معتمة يجلس فيها شخص غير واضح المعالم، يبدو أن صوته معروف هو صوت صالح العشماوي، وأمامه منضده منخفضة الأرجل وهو جالس أمامها متربعاً، وعلى المنضدة مصحف ومسدس، وطلب من كل منا أن يضع يده اليمنى على المصحف والمسدس ويؤدي البيعة بالطاعة للنظام الخاص والعمل على نصرة الدعوة الإسلامية». «كان هذا الموقف عجيباً يبعث على الرهبة، وخرجنا سوياً إلى ضوء الطريق، ويكاد كل منا يكتم غيظه. قال عبدالعزيز: هذه تشبه الطقوس السرية التي تتسم بها الحركات السرية كالماسونية والبهائية ولا أصل لها في الإسلام. صدقت على كلامه ثم انصرف

---

(286) م. ن، صفحة 138.

(287) مع الإمام الشهيد حسن البنّا، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1993.

كل منا إلى حال سبيله». «عينّت بعد ذلك أنا وعبدالعزيز كامل (وزير الأوقاف في عهد عبدالناصر) مستشارين للنظام الخاص، نحضر اجتماعات مجلس إدارته، وكنا كالفرامل التي تكبح جماح السيارة إذا انفلت زمامها، وكنا نناقش الأمور بحرية وبغير التزام بمبدأ الطاعة التي كان يسير عليها غيرنا». «كانت أهداف النظام واضحة: العمل على نصرة فلسطين وتخليصها من عصابات الصهاينة والعمل على تحرير مصر من الاحتلال الإنكليزي، وفي ذات الوقت نعمل على نشر الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة»[288].

ويعود محمود عساف فيقول: «أعتقد أن الإمام الشهيد كان على علم بهذه البيعة التي تختلف كثيراً عن البيعة التامة التي تبدأ بالتوبة والاستغفار ثم المعاهدة على نصرة الإسلام والعمل على تطبيق شريعته». «ظل النظام الخاص يؤدي دوره بكفاءة تحقيقاً للهدفين، ولكن السلطة التي كانت يتمتع بها رئيسه حولّته بالتدريج من رجل دعوة إلى رجل عنف، وذلك اعتباراً من حادث الخازندار». «وبعد استشهاد الإمام تطلع رئيس النظام إلى الزعامة، وفقد روحانيته التي كانت قبل ذلك بادية على وجهه، وناصب الأستاذ حسن الهضيبي المرشد العام العداء»... «وكان رئيس النظام على صلة وثيقة بعبدالناصر، حيث كان عبدالناصر عضواً بالنظام وعلى صلة طيبة بقيادته، حتى بعد أن نكث ببيعته هو ومعظم مجلس قيادة الثورة، لذلك فإن من المحتمل أن يكون عبدالناصر وراء الفتن التي حاقت بالإخوان، حيث كان ينبغي أن يحل الإخوان بأيديهم إذا ما اختلفوا وتضاربوا». «كانت عودة النظام الخاص إلى الوجود بعد قيام الثورة أمراً عجيباً، أذكر أنه حضر رئيس النظام إلى منزلي ومعه الأخ مصطفى كمال الذي كان رئيساً للمكتب الفني بشركة الإعلانات العربية وقت

---

(288) ص154.

أن كنت مديراً لها، وسألني الأخ عبدالرحمن سؤالاً مباشراً: هل أنت معنا أو لا؟ قلت: من أنتم؟ إن كنت تقصد الإخوان.؟! فأود أن أقول لك إننا بايعنا حسن البنّا. وبعد وفاته سقطت البيعة. والبيعة عقد، لهذا ينبغي الاتفاق على شروط عقد جديد. هناك أشخاص يعملون في الجماعة، وأنت تعلم إني اشترطت عليك لكي لا أُبلِّغ الإمام بما يفعلون — أن تبعدهم عن الإخوان ولو بالتدريج، وهؤلاء الآن يتصدرون الجماعة بعلمك وموافقتك. أما إن كنت تقصد النظام الخاص، فأريد أن أعرف أولاً ما أهدافه؟ لقد كان له هدفان: فلسطين والاستعمار البريطاني والآن توجد حكومة وطنية نابعة من الشعب ومعظم أعضائها من صميم الإخوان وهم مخلصون حتى ذلك الوقت عام 1953م، وفلسطين قد انتهى أمرها بإعلان قيام دولة إسرائيل واعتراف العالم بها، والاستعمار البريطاني موكول الآن إلى الحكومة الوطنية، فما هدف النظام الخاص الآن؟ ثم إن جميع قيادات النظام الخاص ومعظم أفراده قد انكشفوا للحكومة، والتحقيقات السابقة معهم جعلتهم يعترفون على بعض فهل النظام هدف في حد ذاته؟».

«لم يرد عليّ عبدالرحمن وقال: إذاً أنت لست معنا، وانصرف. بعد ذلك بحوالي أسبوع التقيت بالأخ المهندس سيّد فايز، في شارع العباسية أمام مكتبة المطيعي، وجدته غاضباً على النظام الخاص، وأفكاره حوله تكاد تتطابق مع أفكاري».

وعن اغتيال سيّد فايز يقول: «تلك جريمة رهيبة لا شك عندي أنها من فعل النظام الخاص لمجرد أن السيّد فايز يعارض وجوده. وقد سألت الشيخ السيّد سابق عن هذه الواقعة فقال إن رئيس النظام هو الذي خططها، ونفّذها أحد معاونيه بناء على فتوى نسبت للشيخ السيّد سابق وهو بريء منها، وقال لي إنه يعرف الشخص الذي قام بتلك الفعلة النكراء».

«بعد هذا الحادث بحوالي شهرين، كنت آنذاك أعمل في الفترة المسائية سكرتيراً لتحرير مجلة الاقتصاد والمحاسبة، التي يصدرها نادي التجارة، وكان معي موظف للكتابة على الآلة الكاتبة في المساء كذلك. اختلى بي بعد انتهاء العمل وقال: هناك شيء أحب أن أبلغك به فأنا أعمل موظفاً بالمباحث العامة ومهمتي كتابة التقارير على الآلة، وقد ورد تقريران أحدهما عبارة عن تحريات لأحد المخبرين يفيد أن (محمود عساف) كان في دار الإخوان بالأمس وكان يهتف بهتافات الإخوان بحماس زائد، وأنا أعلم أنك لم تكن هناك لأنك كنت معي هنا حتى منتصف الليل. أما التقرير الثاني فهو عبارة عن كشف موجود مع أحد الإخوان الذين قبض عليهم مؤخراً، وفي هذا الكشف اسم السيّد فايز تحت رقم (1) واسمك تحت رقم (3) ولما قرأت خبر جريمة اغتيال السيّد فايز رأيت أن أحذرك، وهذا الكشف يحتوي على عشرة أسماء يبدو أنه يراد اغتيالهم وفيهم الشيخ السيّد سابق»[289].

شهادة صلاح شادي

يقول في كتابه صفحات من التاريخ. حصاد العمر:[290] «بدأ الإخوان يفدون إلى حسن الهضيبي (بعد أن تولّى قيادة الإخوان) كل يحدثه بما يراه من خطأ يلزم إصلاحه في نظام الجماعة أو في رجالها، وضاق الرجل ذرعاً بما كان يسمعه، وربما كان صاحب الحديث صادقاً في الرغبة في الإصلاح، وفي ظنه أن نافذة هذا الإصلاح إنما تفتح فقط عند المرشد. ومن هنا سمع الكثير، الأمر الذي شاب وجدانه وضاق بالإخوان فيه. واستمع المرشد إلى رأي سيّد فايز في إصلاح النظام الذي يدعو إلى تخلي كل قادته المعروفين لدى

(289) م. ن.، الصفحات 158-168.

(290) مرجع سابق.

الحكومة عن مراكزهم، إذ لا يتصوَّر أن يتم أي عمل فدائي يكون اسم صاحبه معروفاً لدى الشرطة، وإلا فقد النظام السري مضمونه وأصبح علنياً!! واقتنع المرشد بهذا الرأي وبدأ يخطو حكمه بالإعلان عن عدم وجود هذا النظام داخل الجماعة، وفي نفس الوقت ظل مبقياً على واقع التنظيم بدون أي تغيير.

«وأيقن السندي أن الأرض التي يقف عليها لم تعد صلبة، وأن هناك تفكيراً في تغييره وتغيير غيره من قادة النظام، وأدرك أن الفكرة التي حملها سيّد فايز يحملها في الوقت نفسه كمال القزاز ومحمد شديد وغيرهم، وكان قد سبق طرحها عليه فلم يوافق، فبدأ يعرض على الإخوة أعضاء مكتب إرشاد النظام فكرة خلع المرشد!. «والاحتمال الغالب أنه لما لم تتحقق رغبة السندي هداه فكره إلى التخلص من هؤلاء الذين –جرى في ظنه أنهم– يحفرون الأرض تحت قدميه، أو ربما هداه هواه إلى أن إفضاء سيّد فايز للمرشد بمعلوماته عن النظام خيانة تبيح له قتله شرعا!!

«وقد روى لي الأخ علي صديق أن الأخ محمود الصباغ حاول أن يعرف سر حادث مقتل سيّد فايز، فذهب مع الشيخ الغزالي والشيخ السيّد سابق إلى عبدالرحمن السندي بعد الحادث بفترة ليست طويلة ليسألوه عن حقيقة الحادث، وأفهموه أنهم لا ينتظرون منه إلا جواباً بالنفي أو الإثبات، وأن ما يقدمه من شروح دون ذلك يعني عندهم ارتكابه الحادث، فلم يجبهم بالنفي، فخرج الثلاثة باقتناع واضح أنه هو الذي دبّر الحادث.

«ولم يجر تحقيق من قيادة الجماعة بخصوص مقتل المرحوم سيّد فايز، كما لم يتهم أحد بارتكاب الحادث، وإن جرى ظن الإخوان باتهام السندي على الأقل بأن له صلة بالحادث.

وكان المرشد قد عيّن في هذا الوقت الأخ يوسف طلعت لرئاسة النظام

بعد فصل السندي، وبدأ يوسف طلعت رحمه الله يمارس دوره في تسلّم أجهزة النظام بدون موافقة السندي»[291].

شهادة أحمد عادل كمال

في كتابه «النقط فوق الحروف: الإخوان والنظام الخاص» [292]، كتب[293] يقول تحت عنوان «حصاد العمر»: «لقد أصدر أخونا في الله تبارك وتعالى صلاح شادي كتاباً عنوانه «صفحات من التاريخ: حصاد العمر» أحسبه من أوله إلى آخره كتاب من يدفع عن نفسه أنه أسلم جماعة الإخوان إلى جمال عبدالناصر، وهو إذ يفعل ذلك يحاول أن يلصقها بمن امتلأ قلبه حقداً عليه -كما يبدو من كتابه- عبدالرحمن السندي».

«...كان بين صلاح شادي وعبدالرحمن السندي حب مفقود خلافاً لما كان بين كل أخ مسلم وأخيه، والسبب أن صلاح شادي كان يرغب أن يكون ضمن قيادة النظام الخاص في حين كان عبدالرحمن يرى عدم صلاحية صلاح لهذا، ولم يكف صلاح عن رغبته هذه ولم يعدل عبدالرحمن عن رأيه ذلك حتى آخر عمره. ولم يكتب عبدالرحمن عن صلاح، ولكن صلاحاً كتب في 1981 «حصاد العمر» جله عن عبدالرحمن من منظوره هو بعد أن لقي عبدالرحمن ربه عام 1962 بتسعة عشر عاماً، وقد تضّمن الكتاب حوارات ثنائية بين الاثنين يتصدى فيها صلاح لعبدالرحمن فيفحمه ويدمغه!! وعبدالرحمن ليس حياً ليجيب، فالميدان خالٍ لبطل واحد. مثلاً يذكر صلاح عن حادث القطار الحربي الإنكليزي أن رجاله هم الذين نفذوه ويذكرهم

(291) الصفحات 99 إلى 112.

(292) المرجع نفسه.

(293) في صفحة 138 وما بعدها.

بأسمائهم. فليكن، فأنا شخصياً لم أكن أعرف فاعله، ولكن يضيف أنه: في مقابلة مع عبدالرحمن زعمها عبدالرحمن لرجاله! وكانت صدمة لصلاح!!. إذا كان الموقف بين غريمين، أحدهما صار في ذمة الله فقد تحتاج الرواية إلى شهود وإلا بقيت ضعيفة، لست اتهم صلاح شادي لا يسمح الله بغير الصدق، ولكن الأمر يتعلق بأخ مسلم آخر وقد درج المسلمون في رواياتهم على الإسناد، فالإسناد جزء من الرواية، فإذا كان الرواي هو شاهد الواقعة فلا بأس، ولكن إذا شابها خصومة وحقد أو مصلحة فإن الأمر يختلف. صلاح شادي أخ مسلم وعبدالرحمن السندي أخ مسلم، لكل جهاده الذي لا تمحوه خصومة الآخر له، والموازين القسط ليست بأيدينا ولكنها بيد الله وليس أحدنا وكيلاً عن الله في الأرض يحاسب الناس ويصدر أحكامه نيابة عنه[294]. «يقول أيضاً في حصاد عمره ... إنما العيب الرئيسي في تنظيم الجهاد السري على وجه الخصوص أعزوه في رأيي «إلى عدم كفاءة رئيس النظام في النهوض بتبعات العمل الفدائي في مجال التنفيذ، وظهر في قضية الجيب، حين بادر بغير إكراه يذكر إلى الحديث عن خفايا التنظيم ورجاله بصورة فضحتها التحقيقات، بل وظل يمارس عمله بإصدار الأوامر من داخل السجن بعد هذه الاعترافات». يرد أحمد عادل كمال فيقول: «لم يحدث أبداً، كان عبدالرحمن مريضاً بالقلب وكانت تنتابه الأزمة القلبية أشد ما تكون، والمحقق لا يرحم، وعبدالرحمن صامد لا يفوه بكلمة، لقد قرأنا ملف القضية في السجن ورقة ورقة ولم يكن به حرف واحد مما أدعاه صاحب «حصاد العمر»، وإذا كان صاحب هذا الحصاد يستطيع فليدلني على كلمة واحدة فاه عليها عبدالرحمن عن النظام أو رجاله، وليسأل هو ومن يشاء جميع من بقي حياً من إخوان قضية الجيب، مصطفى

---

(294) ص 139-140.

مشهور، أحمد حسنين، حسني عبدالباقي، محمود الصباغ، أحمد زكي حسن، محمد فرغلي النخيلي، أحمد عادل كمال، طاهر عماد الدين، محمد أحمد علي، علي حسنين الحريري. إلخ، فهم شهود عدول فليسألهم. واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون! والوقائع الصحيحة في هذا الشأن أن عبدالرحمن السندي نفي نفياً قاطعاً معرفته بشيء اسمه النظام الخاص، أما عن المسؤولين معه عن النظام فكما جاء في صفحة (1772) من ملف تحقيقات قضية السيارة الجيب، قرر أنه لا يعرف محمود الصباغ ولا مصطفى مشهور، واستمر على ذلك إلى آخر التحقيقات ونهاية المحاكمات، وبالنسبة لأحمد زكي حسن وكذا حسني عبدالباقي فقد جاء ذكرهما وذكر عبدالرحمن في سجل حسابات ومصروفات النظام الخاص، الذي ضبط عند أمين صندوق النظام محمد فرغلي النخيلي، وكان يحفظه مع سجلات مسبك للمعادن يملكه بالرويعي، وكان هو الذي يمسكه، ولعل أحد غيره لم يكن يعرفه فلم يتم الاتفاق مسبقاً على أقوال بشأنه، وعلل عبدالرحمن السندي تلك الحسابات بأنها خاصة بمشروع نسيج كان مزمعاً إنشاؤه، ولم يتفق أحد ممن وردت أسماؤهم بالسجل معه في الرأي، بشأن وجود هذا المشروع المزعوم، ولكن لم ينتج عن هذا كشف أسرار أو إدانة لأحد، بل أذاب الموضوع وقفله في دائرة مفرغة تدور فيه تحقيقات النيابة دون جدوى، وكل الذي استطاعته النيابة في آخر الأمر أن تنتهي إلى أن أقوال عبدالرحمن لم تكن صحيحة، هذا شيء وما جاء في «حصاد العمر» شيء آخر».

وفي صفحة (1775) من ملف تحقيقات قضية السيارة الجيب بمحضر النيابة بتاريخ الخميس (9 ديسمبر/كانون الأول 1948م - 7 صفر 1368هـ) جاء الآتي: «ورد تقرير حضرة الطبيب الشرعي بشأن حالة عبدالرحمن علي فراج السندي، ويتبين من الإطلاع عليه أن المتهم عنده مرض مزمن بالقلب،

وأنه في حاجة إلى احتياطات وقائية وصحية، وأن من الأصواب نقله إلى مستشفى حكومي، حتى يكون تحت العناية الطبية والصحية اللازمة، وقد أرفقنا التقرير بالأوراق بعد التأشير عليه، ويكتب للحكمدارية بنقل المتهم على الفور إلى مستشفى الدمرداش، لوضعه تحت الحراسة اللازمة، كما يكتب للمستشفى بعلاج المتهم مع موافاتها بصورة من تقرير حضرة الطبيب الشرعي للإطلاع على حالة المتهم المرضية. إلخ».

«وضاق مستشفى الدمرداش ذرعاً بإجراءات الحراسة وتفتيش الداخلين والخارجين، فطلب خروج عبدالرحمن، وأُعيد إلى سجن مصر العمومي حيث كنا، ولكن حالته الصحية حتمت أن يكون تحت رعاية مستشفى فنقل إلى مستشفى قصر العيني، وحدث به ما سبق أن حدث بمستشفى الدمرداش، فأعيد إلى السجن ثم إلى قصر العيني مرة أخرى، واستطاع عبدالرحمن أن يسوي الأمور مع الحراسة فبقي بمستشفى قصر العيني حتى أفرج عنه. فإذا أخذنا في الاعتبار مستوى علاج مرض القلب في مصر عام (1948م - 1367هـ لأدركنا مقدار آلام عبدالرحمن السندي، وهو يحقق معه فيثبت ويستجوب فيصمد[295].

شيء عن عبدالرحمن السندي

ويجهد أحمد عادل كمال لنقض «تصاوير «حصاد العمر» ومن أخذ عنه أن عبدالرحمن السندي رحمه الله كان فاقد المقومات والمزايا». فيقول عن السندي إنه كان «فوق كونه أخاً مسلماً، مؤمناً إيماناً لا حدود له بفرضية الجهاد في سبيل الله ولزومه وحبب ذلك إلى قلبه، فأفرغ ذلك الإيمان في النظام الخاص، وأخلص له الإخلاص كله. كان يعيش ويغار عليه. كان عبدالرحمن

---

(295) م. س. ن.، ص 141-143.

طالباً بكلية الآداب، وغضب عليه أبوه لاتصاله بالدعوة، وخيّره بينها وبين أن يستمر إنفاقه عليه، وبكل صدق وبدون مرونة فيما يبدو اختار الدعوة، وأوقف أبوه الإنفاق عليه فالتحق بوظيفة بالشهادة الثانوية، ولم يكن الوقت يتسع لرعاية النظام والوظيفة والدراسة، فاضطر إلى التخلي عن الدراسة وأفرغ همته ونشاطه في النظام. كذلك كان عنيداً يصعب تحويله، وكانت تعليمات أطبائه أن يبتعد عن الانفعالات ويركن إلى الراحة في فراشه، ولكنه كان لا يلتزم، وكان يقول لي إن إخلاده إلى الراحة يمرضه وتنتابه أزمات القلب، ولكنه لا يشعر بها إذا داوم نشاطه»[296].

خاتمة المطاف

يؤكد حسين حمودة في مذكراته أن عبدالناصر استمال عبدالرحمن السندي وصالح العشماوي وعبدالرحمن البنّا والشيخ الباقوري وغيرهم. وأن السندي عمل على استقطاب أعضاء من مكتب الإرشاد ومن النظام الخاص لتشكيل حزب عبدالناصر الجديد (هيئة التحرير)، وأن هذا هو سبب عدم اعتقالهم في حملة 1954[297].

يروي التلمساني أن المرحلة بين عامي 1952 و1954 تميّزت بمحاولاته هو التقريب بين رجال الثورة والإخوان إلى حد أن الإخوان كانوا يرون أنه (أي التلمساني) يميل إلى عبدالناصر. وفي تلك الأيام كان بعض الضباط الأحرار يحملون ورقة وقع عليها بعض أعضاء الهيئة التأسيسية للإخوان يطلبون إقالة الهضيبي ولو إلى حين، وحلّ مكتب الإرشاد وتكوين مكتب جديد، وكانوا يطلبون

(296) م. ن.، ص 143-144.

(297) حسين حمودة، مرجع سابق، ص. 160-164.

من التلمساني توقيعها[298]. وفي يوم 12 يناير/كانون الثاني 1954 وقع الصدام المحتوم في جامعة القاهرة.

والغريب بعد كل هذه الروايات عدم شعور الإخوان المسلمين بالمسؤولية عما جرى سيما وأن أبرز قادتهم كانوا إلى جانب عبدالناصر وضد قيادة المرشد الهضيبي الذي تولّى عملية تصعيد الصراع مع النظام. وكان الإخوان يقيمون مهرجاناً سياسياً حاشداً كان نجمه الأكبر المناضل الإيراني الشهيد مجتبي نواب صفوي مؤسس حركة فدائيان إسلام، الذي دخل حرم الجامعة محمولاً على الأكتاف هو وسعيد رمضان (من كبار قادة الإخوان وصهر الإمام البنّا). وقد خطب نواب صفوي في الجموع مهاجماً شاه إيران ومتوعداً بقتله، مادحاً حركة الإخوان التي اعتبرها القدوة والمثال لجميع حركات الإحياء والنهوض الإسلامي. وخلال المهرجان حضرت جماعات من شباب هيئة التحرير (حزب النظام)، وما لبث أن حصل صدام بين الإخوان وشباب الهيئة أدى إلى معارك وضحايا ونتج عنه صدور قرار مجلس قيادة الثورة، حلّ الإخوان (14 يناير/كانون الثاني) وقيام حملة اعتقالات واسعة بتهمة الاتصال بالانكليز والتآمر ضد نظام الحكم. وقد ظل عبدالقادر عودة على صلة بالضباط الأحرار، وخصوصاً محمد نجيب الذي أستعان به لإيقاف مظاهرة عابدين الشهيرة (فبراير/ شباط 54) حين خرج مئات الألوف من الإخوان مطالبين بالإفراج عن الهضيبي ورفاقه. يومها وقف عبدالقادر عودة إلى جانب محمد نجيب على شرفة قصر الرئاسة وخاطب المتظاهرين طالباً منهم الانصراف بهدوء وسلام فلبّى المتظاهرون نداءه في مشهد رائع لم يغفره له ضباط الثورة ولعله كان السبب في إعدام عبدالقادر عودة بعد حادثة المنشية في الإسكندرية.

(298) التلمساني، ذكريات، مرجع سابق.

ولكن اندلاع أزمة مارس/ آذار 1954 بين محمد نجيب وعبدالناصر سمح بإخراج الإخوان من السجن الحربي وإلغاء قرار حل الجماعة وزيارة عبدالناصر للهضيبي في منزله (تم الإفراج عن الإخوان في 25 مارس/ آذار). ويعلّق محمد نجيب على موقف الإخوان في تلك الأيام بأنهم أخطأوا، وخاصة مرشدهم الهضيبي بالوقوف إلى جانب عبدالناصر في تلك المعركة، وهم كانوا أقرب إلى محمد نجيب قبل ذلك وتربطه بقياداتهم علاقات متينة من المودة والاحترام. ويرى محمد نجيب أن الإخوان كانوا القوة المرجحة بينه وبين عبدالناصر الذي نجح في استمالتهم إليه. ويعتبر محمد نجيب أن خطأ الإخوان في أزمة مارس/آذار كان خطأ استراتيجياً. وهم تصوّروا أن القضاء على الأحزاب هو لصالحهم بحيث يصبحون الحزب الوحيد. ولم يتصوّر محمد نجيب أن يغير الإخوان موقفهم ويصالحوا عبدالناصر ويقول إن ما فعله عبدالناصر يومها كان أهم ضربة سياسية في حياته ولولاها لما وصل إلى الحكم[299]. وبعد إزاحة محمد نجيب واعتقال ضباط سلاح الفرسان المؤيدين له، وبعد إزاحة الضباط المسلمين عبدالمنعم عبدالرؤوف وحسين حمودة، كانت الضربة الكبرى للإخوان المسلمين في حادثة محاولة اغتيال عبدالناصر في منشية الإسكندرية يوم 26/ 11/ 1954وهي الحادثة التي يقول عنها حسين حمودة إنها تمثيلية، ويقسم محمد نجيب بشرفه العسكري أنها مدّبرة مفتعلة، وينقل عبداللطيف بغدادي عن السادات وحسين الشافعي أنها مفبركة، ويقول محمد حسن التهامي إن المخابرات الأمريكية فبركت العملية[300].

أما عمر التلمساني فهو لا يُبرئ عبدالرحمن السندي من العملية،

(299) راجع مذكراته: كنت رئيساً لمصر، مرجع سابق.

(300) روز اليوسف 1978/5/1. وبقية الأقوال في مذكرات الضباط المذكورين. راجع خصوصاً كتاب محمد الجوادي «مذكرات الضباط الاحرار»، دار الشروق، القاهرة، 1996. وفي كتاب سامي جوهر: الصامتون يتكلمون، م. س.

مذكّراً بصلته بعبدالناصر، ومؤكداً على أن يوسف طلعت، رئيس النظام الخاص في عهد الهضيبي، وإبراهيم الطيب رئيس نظام القاهرة، لم يكونا على علم بالحادث. ويوحي التلمساني في مذكراته[301] بدور ما للسندي بالاتفاق مع عبدالناصر، حيث إن هنداوي دوير (أحد أبطال الحادث) كان شاباً مغامراً ثائر الأعصاب سريع التأثر، وأن الذي ورّطه في المغامرة كان له مكانة في الإخوان تمكنّه من التأثير عليه وإقناعه بأن الأمر يهم الإخوان مع أخذ المواثيق عليه أن يجعل الأمر سراً بينهما. ويذكر التلمساني أيضاً ان هنداوي دوير صاح لحظة إعدامه: (إذاً تمت المهزلة على رأسي)، هذا ناهيك عن غرائب وعجائب من مثل عدم بحث أجهزة الأمن عن سلاح الجريمة في مكان الحادث، وعدم إثبات المحققين وجود أية آثار للرصاصات الثماني لا في الحائط ولا على الشرفة ولا حولها، ومصادفة وجود قلم أحمر ينكسر في جيب عبدالناصر ليبدو وكأنه دم يسيل، وعدم إصابة ناصر بأية رصاصة من مسلح يلزم أنه من النظام الخاص الشديد التدريب والدقة، ثم قصة ذلك النوبي آدم الذي يأتي من الإسكندرية إلى القاهرة ماشياً على قضبان سكة الحديد ليسلم عبدالناصر مسدس الحادث بنفسه وليعطيه عبدالناصر مئة جنيه، إلى غير ذلك من الوقائع الغريبة التي كتب عنها كل الذين تناولوا الحادثة بالنقد والتحليل، ليجدوا فيها مسرحية مفبركة أعطت الذريعة لعبدالناصر للقيام بضربته الكبيرة ضد الإخوان التي نتج عنها إعدام عبدالقادرعودة ومحمد فرغلي ويوسف طلعت وإبراهيم الطيب وهنداوي دوير ومحمود عبداللطيف (الشاب المنفذ للعملية). وسجن كل قيادة وكوادر الدعوة لمدة تزيد على الـ 17 عاماً. أُفرج عن 181 منهم مطلع عهد السادات، وبعضهم مات في السجن[302].

---

(301) ذكريات، م. س.، ص 168 إلى 172.

(302) لتفاصيل المحاكمات والإعدامات انظر: عبدالعظيم رمضان: الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مؤسسة روزاليوسف،

وفي السجون التي مورست فيها أقسى أنواع التعذيب والإذلال نشأت فكرة التكفير وبخاصة في سجن ليمان طرة، حيث كان المرشد حسن الهضيبي يحاور الشبان المتحمسين للفكرة وهو كتب في ذلك كتابه الشهير «دعاة لا قضاة»، بمعاونة ابنه المستشار في محكمة الاستئناف العالي مأمون الهضيبي (نائب المرشد العام والناطق الرسمي باسم الجماعة ثم المرشد العام حتى وفاته). وتدور دعوة كتاب «دعاة لا قضاة»[303] على أنه ليس بالأمر الهيّن في العقيدة الإسلامية تكفير المسلم مهما بلغ في انحرافه أو قسوته.

«الخروج» أو معركة العنف والتطرف

لم يكن عمل عبدالرحمن السندي مع عبدالناصر وتمرده على المرشد الجديد وعلى قرار الجماعة، هو أول خروج للنظام الخاص على جماعة الإخوان (أو النظام العام للإخوان). ولعلنا نستطيع القول بأن جذور الفورة الجهادية لجماعات مرحلة السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، موجودة في صلب نشأة وتكوين النظام الخاص. وكانت قضية اغتيال المستشار الخازندار هي المناسبة التي برز فيها إلى العلن وجود اختلاف، لا، بل افتراق، بين تيارين ونهجين داخل العمل الإسلامي: الأول يمثله حسن البنّا ومن سار معه من الإخوان ويجسّده اليوم التيار الوسطي المنتمي إلى فكر السيّد سابق ومحمد الغزالي وفريد عبدالخالق ويوسف القرضاوي ومحمد سليم العوا ومحمد كمال أبو المجد وطارق البشري ومحمد عمارة وعادل حسين وعبدالوهاب المسيري ومعهم الشباب عبدالمنعم أبو الفتوح وعصام العريان وأبو العلا ماضي وهبة

القاهرة، -1982محمد شوقي زكي: الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، مرجع سبق ذكره- زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية المصرية، مرجع سبق ذكره. حسن العشماوي، الإخوان والثورة. المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1977.

(303) دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثانية 1987.

رؤوف عزت، وغيرهم. والثاني يمثله شباب جماعات الجهاد والجماعة الإسلامية وفكر التكفير والهجرة والمفاصلة والعنف. والمفارقة الغريبة العجيبة أن أحد قادة النظام الخاص وفكرة العنف مصطفى مشهور صار هو المرشد العام للإخوان، في حين أن بعض عناصر جماعات الجهاد والجماعة الإسلامية من طلبة الجامعات في السبعينيات صاروا هم أبطال المراجعات النظرية الجريئة وقادة محاولات تأسيس أحزاب سياسية إسلامية وسطية معتدلة. إلا أن المفارقة تصبح مفهومة إذا عرفنا أن قيادة الإخوان في الثمانينيات والتسعينيات وإثر مرحلة العلنية والخروج من السجون (1971 - 1977) كانت من «الحرس القديم»، أي من الجيل الذي استمر بالدعوة بعد محنة 1954 ونكبة 1965. وبحسب أبو العلا ماضي (وكيل مؤسسي حزب الوسط) فإن قيادة الإخوان من الحرس القديم تشكلت عقلياً وسياسياً وتنظيمياً ونفسياً من خلال ضغط الأزمة والصراع مع ثورة يوليو ونظام عبدالناصر، وتأثرت بتبعاته فيما بعد، حيث دخلت هذه القيادات السجون وهم في سن الشباب وكانت خلفيتهم الثقافية ورؤاهم السياسية وقدراتهم التنظيمية هي ما يتوافر للشعب المصري في تلك المرحلة. وكان لطول الفترة التي قضوها وراء الأسوار، بصمود وصبر وتبتل وانقطعوا خلالها عن العالم (وصلت ببعضهم إلى 17 عاماً)، تأثير كبير، خصوصاً لجهة تحديد نوعية العناصر التي صمدت وأستمرت وتنادت بعد مرحلة الافراج إلى معاودة بدء نشاط الإخوان، إذ كانوا في معظمهم من أعضاء التنظيم الخاص الذين تربوا على صفات الثبات والسرية والطاعة والثقة المطلقة بالقيادة وتنفيذ الأوامر. وتميّز هؤلاء أيضاً بوجود حالة عاطفية تجاه بعضهم البعض، تحولت إلى عصبية تسخّر القواعد واللوائح للحفاظ على تماسكهم، بل ولعدم إغضاب بعضهم البعض، في حين كانت القاعدة تتعامل معهم بهالة من التقديس كرّستها أخبار الصحف ومذكرات المعتقلين حول التعذيب والاضطهاد الذي لاقوه. وكان

أيضاً من نتائج سنوات الاعتقال والإعدامات والاضطهادات أن أصبح المرشحون للقيادة أنداداً لبعضهم البعض، لم تبرز منهم شخصية قيادية بمستوى البنّا أو الهضيبي أو حتى التلمساني، في حين جرى طرد وإقصاء البعض مثل الشيخ سيّد سابق والشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي، وكان ذلك عاملاً من عوامل «الاستقلال التنظيمي» في المحافظات التي تتواجد فيها قيادات تاريخية. وكانت الخلفية الثقافية والسياسية للقيادات الإخوانية الخارجة عن النظام الخاص قد أصيبت بالتجمد والتكلس ناهيك عن عزلتهم عن التطورات التي حدثت في العالم والأفكار والتيارات الحديثة، ونظم الإدارة والتنظيم، ما أدى إلى تمسكهم بالعناوين الكبرى وبالشعارات العامة، أي إلى الغموض وعدم الوضوح والبعد عن التفاصيل. وإذا كان هذا الأمر مفهوماً بوجود قيادات من أمثال البنّا وأعضاء مكتب الإرشاد في النصف الأول من القرن العشرين فإنه يغدو عبئاً وأزمة في آخر القرن، ومطلع الألفية الميلادية الثالثة، خصوصاً أن سنوات السبعين والثمانين من القرن الماضي شهدت بروز رموز إسلامية نشأت من أحضان التجربة في اتحادات الطلاب والنقابات المهنية وارتبطت بالطاقات والإبداعات الفردية وبالحركات الجماهيرية وبظروف تعليمية وثقافية وسياسية وتنظيمية وإدارية جديدة منفتحة على شتى التيارات والأفكار واللغات والتجمعات والحركات السياسية[304].

(304) أبو العلا ماضي- لقاء خاص مع المؤلف- القاهرة- 27 شباط 1999، وهذا التحليل والشرح هو أفضل مقاربة علمية لفهم وضع الحركة الإسلامية المصرية المعاصر.

ضميمة 1

قضايا مسكوت عنها في الحركة الإسلامية

يرى الدكتور محمد عمارة[305] أن الحركة الإسلامية قد أسهمت بشكل واع أو غير واع، في طمس معالم أساسية من فكر وممارسة الإمام الشهيد البنّا، وخُصوصاً ربطُه الخلاّق بين الإسلام والعروبة، ووضوح موقفه بالنسبة إلى العدالة الاجتماعية. ويعتبر الدكتور عمارة أن سكوت الإخوان المسلمين وبقية الحركات المماثلة عن هذين البعدين، يعود إلى تغليب أولوية صراعها مع الفكر القومي والفكر الماركسي في منتصف القرن العشرين. كما سكت الإخوان وبقية الحركات عن موقف ودور البنّا بالنسبة لمسألتي الوحدة الوطنية المصرية (العلاقة بالأقباط)، والتقريب بين المذاهب الإسلامية (العلاقة بالشيعة).

وكان القضاء على التشددات المذهبية، والبُعد عن التشدد عموماً في القضايا المذهبية، هو إحدى أهم الإضافات التي جاءت بها دعوة حسن البنّا وطوّرت

بها موقف النهضة الإسلامية (الأفغاني -عبده- رضا). فعندما ظهر الإخوان كانت الخلافات ما بين المذاهب الإسلامية على أشدها. وكان كل فريق يرى أنه المصيب وأن الآخر مخطئ ويصل في تخطئته إلى درجة العداوة وعدم الصلاة وراءه. وكانت الخلافات شكلية من مثل: هل ينطق بالبسملة في القراءة، وهل يكتّف يديه في الصلاة أو يرسلهما، وهل يُباح إقامة القباب على المدافن، وهل هناك شفاعة للرسول والأولياء. إلخ. وما على من يريد معرفة شيء من هذه الخلافات سوى قراءة كتاب الوحدة الإسلامية للشيخ رشيد رضا، وهو كتاب

---

(305) في اللقاءات الخاصة المشار إليها سابقاً- القاهرة- 1999-2000.

يتعلق بالوحدة بين مذاهب أهل السُنّة، بين الشافعية والأحناف تحديداً، وليس بين الشيعة والسُنّة، كما قد يفترض غير القارئ له.

ولقد انتقل الشيخ رضا إلى وهابية سلفية تشددت في محاربة الشيعة وأهل الطرق الصوفية وتابعه في ذلك محب الدين الخطيب، مما أثار مشكلات جمة في مرحلة كانت فيها المعركة الوطنية ضد إرساليات التبشير وحملاتها على أشدها.

جاء الأستاذ البنّا ليعالج قضية الخلافات المذهبية بين أهل السُنّة، وبين أهل السلفية والصوفية، برفق، ونجح في ذلك بالابتعاد عن تخطئة أي فريق (ناهيك عن تكفيره!). فأوضح البنّا أن «هذه الاختلافات هي شكليات وسنن أو نوافل ليس لها حكم الواجب، وأن أهم شيء هو أن لا نختلف، وأن يكون صفنا واحداً. ولكل واحد أن يأخذ بما يشاء أو يرى دون تثريب، وأن يعطي لأخيه هذا الحق[306]. وفي خطوة عملية رائدة أوعز الإمام البنّا إلى سيّد سابق بأن يضع كتابه الشهير «فقه السُنّة»، ليخلّص الناس من شنشنة المذاهب وتحكماتها.

وكان للإمام البنّا لباقة في معالجة قضايا العقيدة التي فرّقت المسلمين قديماً بين أشاعرة ومعتزلة وشيعة، كما كان له ذكاء في الدخول إلى هذه القضايا بحيث يخلص من المحاذير والمآزق، ويصل إلى درجة من الاتفاق على الأساسيات وطرح نقاط الخلاف الحادة.

لقد شارك الإمام البنّا كما هو معروف، في تأسيس دار التقريب بين المذاهب في القاهرة، مع العلامّة الشيعي محمد تقي قمي، وبتغطية ودعم من المرجع الشيعي السيّد البروجردي، وكان كثير التردد على الدار وعلى حضور

(306) جمال البنّا، ما بعد الإخوان، م. س، ص 67.

مناسباتها ولقاءاتها الحوارية. كما كان للبنا دور كبير في خيارات الشهيد نواب صفوي، مؤسس حركة «فدائيان إسلام» الإيرانية الذي كان لا يخفي تأثره الفكري والسياسي بحركة الإخوان كما تأثره التنظيمي والعملي بالنظام الخاص للإخوان. وقد تواترت الأخبار عن زيارات نواب صفوي إلى مصر واستقبال الإخوان التاريخي له، والمهرجان الكبير الذي أقيم له يوم 12/ 1/ 1954 والذي تحوّل إلى صدام مباشر مع نظام عبدالناصر. وكان سعيد رمضان أقتحم الجامعة محمولاً على الأكتاف وهو يهتف لنواب صفوي في مظاهرة ضمت الآلاف من الإخوان، كما أن الشيخ القمي كان ينزل ضيفاً على البنّا في المركز العام للإخوان[307].

وللأمانة التاريخية ننقل هنا شهادة التلمساني عن موقف البنّا من التقريب بين المذاهب:

«وسألناه يوماً عن مدى الخلاف بين أهل السُنّة والشيعة فنهانا عن الدخول في مثل هذه المسائل الشائكة التي لا يليق بالمسلمين أن يشغلوا أنفسهم بها، والمسلمون على ما نرى من تنابذ، يعمل أعداء الإسلام على إشعال ناره. قلنا لفضيلته نحن لا نسأل عن هذا للتعصّب أو توسعة لهوّة الخلاف بين المسلمين ولكننا نسأل للعلم. فقال: اعلموا أن أهل السُنّة والشيعة مسلمون تجمعهم كلمة لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وهذا أصل العقيدة. والسُنّة والشيعة فيه سواء وعلى التقاء. أما الخلاف بينهما فهو في أمور من الممكن التقريب فيها. والفروقات تشبه على التقريب ما بين المذاهب الأربعة عند أهل السُنّة. ولقد قام المذهبان جنباً

---

(307) التلمساني، ذكريات، مرجع سابق، ص 249.

إلى جنب مئات السنين دون أن يحصل احتكاك بينهما إلا في المؤلفات مع العلم بأن أئمتهم قد أثروا التأليف الإسلامي ثروة لا تزال المكتبات تعج بها». (انتهى رأي الإمام الشهيد)[308].

وفي كتابات حسن البنّا مواقف واضحة من قضية العلاقات الإسلامية المسيحية في مجتمع تكون أغلبية سكانه من المسلمين. ففي رسالته «نحو النور» (وهي مذكرة موجّهة إلى ملك مصر وزعمائها) كتب الشهيد فقرة تحمل عنوان: «الإسلام يحمي الأقليات ويصون حقوق الأجانب»، وفيها دل على إن الإسلام قدّس الوحدة الإنسانية العامة، ثم قدّس الوحدة الدينية العامة عندما قضى على التعصب وفرض على أبنائه الإيمان بالأديان السماوية جميعاً[309]. والإمام البنّا يشير هنا إلى قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة، 136).

وقد يكون عنوان الفقرة حول «الأقليات» مثاراً للشك. إلا أن البنّا يُواصل في نفس الرسالة موضحاً قصده بأن «الإسلام الذي بني على هذا المزاج المعتدل والإنصاف البالغ لا يمكن أن يكون أتباعه سبباً في تمزيق وحدة متصلة، بل العكس، إنه أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط[310].

والوحدة المتصلة هي الوحدة الوطنية المتصلة عبر التاريخ، وقد أصبحت في مقام التكليف الديني. والبنّا يتحدث في مناخ تفاقم موجة التبشير

---

(308) التلمساني، المرجع السابق نفسه، ص 250.

(309) مجموعة رسائل البنّا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 207.

(310) نفس المرجع.

الأرعن وتصاعد المواجهة الإسلامية العامة مع الاستعمار الغربي وما أنتجه ذلك من شعارات ومواقف وصراعات وآراء.

وفي رسالة له بعنوان «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي» يقول البنّا: «إن الأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة والمساواة التامة في ظل تعاليمه. إن التاريخ الطويل العريض للصلة الطيبة الكريمة بين أبناء هذا الوطن جميعاً، مسلمين وغير مسلمين، يكفينا مؤونة الإفاضة والإسراف، ومن الجميل حقاً أن نسجّل لهؤلاء المواطنين الكرام أنهم يقدّرون هذه المعاني في كل المناسبات ويعتبرون الإسلام معنى من معاني قوميتهم وإن لم تكن أحكامه وتعاليمه من عقيدتهم»[311].

وفي وثيقة للإخوان المسلمين حول القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي الإسلامي كتبها حسن البنّا بعنوان «بين الأمس واليوم»، وجاءت في أحد عشر بنداً، نقرأ البنود التالية: إعلان الأخوّة بين الناس، النهوض بالرجل والمرأة معاً، إعلان التكامل والمساواة بينهما، وتحديد مهمة كل منهما تحديداً دقيقاً[312]. وفي «مذكرات الدعوة والداعية»[313] وعندما تحدث الإمام البنّا عن أوضاع مصر ووسائل الإنقاذ والخلاص فإنه وضعها تحت عنوان: «المنجّيات العشر»، وكان أولها مسألة «الوحدة» وثانيها «الحرية». ولرب قائل إن هذا كلام وشعارات في حين أن الواقع يشهد عكس ذلك. يقول الأستاذ محمد حامد أبو النصر (وكان مرشداً للإخوان) إن الإمام البنّا طلب منه أن يُعلن في محافظة أسيوط (أحد معاقل الأقباط في مصر) إن هدف دعوته خلق المجتمع المتديّن

(311) مجموعة الرسائل، ص 236.

(312) نفس المرجع، ص 228.

(313) م. ن. ص 224.

بحيث يتمسك المسلمون بدينهم وكذلك المسيحيون. وإن هذا الإعلان شجّع مطران قنا (وهي محافظة تالية لأسيوط في صعيد مصر) على توقيع عريضة تأييد للبنا ودعوته[314]. وخلال مرحلة نضاله السياسي أقام حسن البنّا علاقات شخصية مع بعض الرموز القبطية حتى إنه كان يدعو صديقه لويس فانوس (عضو مجلس النواب عن دائرة أبنوب من محافظة أسيوط) ليتحدث معه في جموع الإخوان خلال درسه الأسبوعي كل ثلاثاء. وكان فانوس يطوف مع البنّا في بعض جولاته بأقاليم مصر. كما أن البنّا أشرك لويس فانوس والمحامي وهيب دوس والماروني اللبناني كريم ثابت في اللجنة السياسية المتفرعة عن مكتب إرشاد جماعة الإخوان.

وعندما نقلت الحكومة المصرية (حسين سري باشا) الإمام البنّا من القاهرة إلى قنا (وهو مدرّس معارف) فإن الذي بادر إلى استجواب الحكومة في البرلمان حول سبب النقل كان قبطياً مصرياً (توفيق دوس باشا). وعندما اغتيل حسن البنّا كان أحد القلائل الذين مشوا في جنازته القبطي مكرم عبيد باشا.

وقد اشترك بعض الأقباط في التبرع لحملة الإخوان لشراء مقر جديد للجماعة في منطقة الحلمية الجديدة. وصدر بعد الانتقال إلى المقر كتيّب للإخوان يشكر الأقباط على موقفهم هذا.

وخلال أعوام 1936-1948 كانت كل حملات التبرع لمجاهدي وثوار فلسطين، التي نظمتها جماعة الإخوان تتم بمشاركة قيادية واسعة من وجوه وأعيان الأقباط واليهود في مصر.

(314) معلومات وردت لدى فهمي هويدي: «الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة»، مجلة الحوار، فيينا، السّنة الثانية، العدد 7-1987.

ويذكر محمد حامد أبو النصر أن بعض الأقباط عرضوا على البنّا الانتساب للجماعة باعتبارهم «إخواناً مصريين» وقد قُبل أحد الأقباط فعلاً في نادي الجماعة بمدينة طنطا.

ويذكر أحمد عادل كمال في كتابه «النقط فوق الحروف[315]» أن البنّا عندما رشّح نفسه للانتخابات عام 1944 عن دائرة الإسماعيلية عيّن المسيحي اليوناني الممَصّر باولو خريستو وكيلاً عنه في منطقة الطور بشبه جزيرة سيناء (وكانت تابعة لدائرة الإسماعيلية). ويقول كمال إن هذا الموقف كان موضع تندّر من بعض السياسيين المصريين العلمانيين الذين استغربوه واستنكروه.

ويبدو أن نقاط التفكير والنظر الرئيسة في الحوار الوطني والإسلامي المستمر إلى يومنا هذا كانت هي الشغل الشاغل لحسن البنّا أيضاً، وهي تتعلق بالمواطنة، وبالديموقراطية، وبالأخذ عن الغرب ونموذجه. وفي هذا الإطار نقرأ للإمام البنّا:

«إن الإخوان المسلمين يسلّمون بأن نقتبس من غيرنا ما في نظمهم من معارف صالحة وشكليات نافعة، ولكنهم يرون إلى جانب هذا أن تلبس هذه المعارف وتلك الأوضاع الثوب الإسلامي وأن تشبع فيها روح العقل الإسلامية، من مراقبة الله والأخوّة الإنسانية والإبتعاد عن الأثرة»[316]. فالقيود التي يضعها البنّا على الأخذ من الآخر هي القيود التي تضعها الإنسانية اليوم، التي يضعها الغرب نفسه ويصارع من أجلها، فتكون العلوم مرتبطة بالقيم الأخلاقية والغايات السامية، ويكون السلام والمحبة والتعاون والاحترام المتبادل هي الأسس الناظمة للعلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا، وبين الإنسان والاقتصاد.

---

(315) م. س. ص 91.

(316) مقال «المنصر المفقود»: جريدة الإخوان، العدد 5، 26 فبراير/شباط 1944.

أما الشيخ محمد الغزالي فيقول: «إن الديموقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأفكار لنسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قروناً طويلة. إننا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام فإذا سبقنا غيرنا في شؤون إنسانية مطلقة فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال»[317].

ضميمة 2

عن القوة والعنف عند حسن البنّا

يقول حسن البنّا موجهاً كلامه للإخوان:

«ويتساءل كثير من الناس: هل في عزم الإخوان المسلمين أن يستخدموا القوة في تحقيق أغراضهم والوصول إلى غايتهم؟ وهل يفكر الإخوان المسلمين في إعداد ثورة عامة على النظام السياسي أو النظام الاجتماعي في مصر؟. ولا أريد أن أدع هؤلاء المتسائلين في حيرة، بل إني أنتهز هذه الفرصة فأكشف اللثام عن الجواب السافر لهذا في وضوح وفي جلاء، فليسمع من يشاء. أما القوة فشعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته، فالقرآن الكريم ينادي في وضوح وجلاء: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ (الأنفال، 60). والنبي يقول «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف»، بل إن القوة شعار الإسلام حتى في الدعاء وهو مظهر الخشوع والمسكنة، واسمع ما كان يدعو به النبي في خاصة نفسه، ويعلمه أصحابه ويناجي به ربه: (اللهُمّ إنّي أعوذُ بِكَ مِنَ الْهَمّ وَالْحَزَنِ، وَأعوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَأعوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ

(317) محمد الغزالي: أزمة الشورى في المجتمعات العربية الإسلامية، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، 1990، ص69.

والبُخْلِ وَأعوذُ بِكَ مِنْ غَلَبَةِ الدّيْنِ وَقَهْرِ الرِّجَال)، ألا ترى في هذه الأدعية أنه قد استعاذ بالله من كل مظهر من مظاهر الضعف: ضعف الإرادة بالهم والحزن، وضعف الإنتاج بالعجز والكسل، وضعف الجيب والمال بالجبن والبخل، وضعف العزة والكرامة بالدين والقهر؟. فماذا تريد من إنسان يتبع هذا الدين إلا أن يكون قوياً في كل شيء، شعاره القوة في كل شيء؟. فالإخوان المسلمون لا بد أن يكونوا أقوياء، ولا بد أن يعملوا في قوة. ولكن الإخوان المسلمين أعمق فكراً وأبعد نظراً من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر، فلا يغوصوا في أعماقها ولا يزنوا نتائجها وما يقصد منها وما يراد بها، فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان، ثم يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح، ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعاً، وأنها إذا استخدمت قوة الساعد والسلاح وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خامدة الإيمان فسيكون مصيرها الفناء والهلاك. هذه نظرة، ونظرة أخرى: هل أوصى الإسلام. والقوة شعاره. باستخدام القوة في كل الظروف والأحوال؟ أم حدد لذلك حدوداً واشترط شروطاً ووجه القوة توجيهاً محدوداً؟ ونظرة ثالثة: هل تكون القوة أول علاج أم أن آخر الدواء الكي؟ وهل من الواجب أن يوازن الإنسان بين نتائج استخدام القوة النافعة ونتائجها الضارة وما يحيط بهذا الاستخدام من ظروف؟ أم من واجبه أن يستخدم القوة وليكن بعد ذلك ما يكون؟ هذه نظرات يلقيها الإخوان المسلمون على أسلوب استخدام القوة قبل أن يقدموا عليه، والثورة أعنف مظاهر القوة، فنظر الإخوان المسلمون إليها أدق وأعمق، وبخاصة في وطن كمصر جرب حظه من الثورات فلم يجن من ورائها إلا ما تعلمون. وبعد كل هذه النظرات والتقديرات أقول لهؤلاء المتسائلين: إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة

سيكونون شرفاء صرحاء، وسينذرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك، ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح. وأما الثورة فلا يفكر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كل حكومة في مصر بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وعلاج سريع لهذا المشاكل، فسيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال، وإهمال مرافق الإصلاح، وليست هذه المشاكل التي تتعقد بمرور الزمن ويستفحل أمرها بمضي الأيام إلا نذيراً من هذه النذر، فليسرع المنقذون بالأعمال»[318].

ضميمة 3

حسن البنّا والتقريب بين المذاهب

في العصر الحديث كانت جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية التي شارك فيها الإمام الشهيد حسن البنّا وشيخ الأزهر والمرجع الأعلى للإفتاء وقتها الإمام الأكبر عبدالمجيد سليم، والإمام مصطفى عبدالرازق، والشيخ محمود شلتوت. عنها يقول الأستاذ سالم البهنساوي – أحد مفكري الإخوان المسلمين[319]: «منذ أن تكونت جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية والتي ساهم فيها الإمام البنّا والإمام القمي والتعاون قائم بين الإخوان المسلمين والشيعة، وقد أدى ذلك إلى زيارة الإمام نواب صفوي سنة 1945م للقاهرة». ويقول في نفس الصفحة: «ولا غرو في ذلك فمناهج الجماعتين تؤدي إلى هذا التعاون».

---

(318) الرسائل: ص 135-136. من رسالة المؤتمر الخامس.

(319) في كتابه السُّنّة المفترى عليها، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، طبعة 1992، ص 57.

ويقول الأستاذ عمر التلمساني المرشد العام[320]. «وبلغ من حرصه (حسن البنّا) على توحيد كلمة المسلمين أنه كان يرمي إلى مؤتمر يجمع الفرق الإسلامية لعل الله يهديهم إلى الإجماع على أمر يحول بينهم وبين تكفير بعضهم خاصة وأن قرآننا واحد وديننا واحد ورسولنا واحد وإلهنا واحد ولقد استضاف لهذا الغرض فضيلة الشيخ محمد القمي أحد كبار علماء الشيعة وزعمائهم في المركز العام فترة ليست بالقصيرة».

كما أنه من المعروف أن الإمام البنّا قد قابل المرجع الشيعي آية الله الكاشاني أثناء الحج عام 1948، وحدث بينهما تفاهم يشير إليه أحد شخصيات الإخوان المسلمين اليوم وأحد تلامذة الإمام الشهيد، الأستاذ عبدالمتعال الجبري[321] الذي ينقل عن روبير جاكسون قوله: «ولو طال عمر هذا الرجل (يقصد حسن البنّا) لكان يمكن أن يتحقق الكثير لهذه البلاد خاصة لو اتفق حسن البنّا وآية الله الكاشاني الزعيم الإيراني على أن يزيلا الخلاف بين الشيعة والسُنّة وقد التقى الرجلان في الحجاز عام 1948 ويبدو أنهما تفاهما ووصلا إلى نقطة رئيسية لولا أن عوجل حسن البنّا بالاغتيال». ويعلق الأستاذ الجبري قائلاً: «لقد صدق روبير وشمّ بحاسته السياسية جهد الإمام في التقريب بين المذاهب الإسلامية فما له لو أدرك عن قرب دوره الضخم في هذا المجال مما لا يتسع لذكره المقام».

وفي كتابه الأخير[322] يقول الأستاذ عمر التلمساني[323] «وفي الأربعينيات على ما أذكر كان السيّد القمي –وهو شيعي المذهب– ينزل ضيفاً

---

(320) كتابه: الملهم الموهوب أستاذ الجيل حسن أحمد عبدالرحمن البنّا، دار الأنصار، القاهرة صـ 78.

(321) في كتابه (لماذا اغتيل حسن البنّا؟ ط1، دار الاعتصام، القاهرة، ص 32).

(322) ذكريات لا مذكرات، ط 1، دار الاعتصام، 1985.

(323) ص249 و250.

على الإخوان في المركز العام، ووقتها كان الإمام الشهيد يعمل جاداً على التقريب بين المذاهب، حتى لا يتخذ أعداء الإسلام الفرقة بين المذاهب منفذاً يعملون من خلاله على تمزيق الوحدة الإسلامية، وسألناه يوماً عن مدى الخلاف بين أهل السُنّة والشيعة، فنهانا عن الدخول في مثل هذه المسائل الشائكة التي لا يليق بالمسلمين أن يشغلوا أنفسهم بها والمسلمون على ما نرى من تنابذ يعمل أعداء الإسلام على إشعال ناره، قلنا لفضيلته: نحن لا نسأل عن هذا للتعصب أو توسعة لهوة الخلاف بين المسلمين، ولكننا نسأل للعلم، لأن ما بين السُنّة والشيعة مذكور في مؤلفات لا حصر لها وليس لدينا من سعة الوقت ما يمكننا من البحث في تلك المراجع. فقال رضوان الله عليه: اعلموا أن أهل السُنّة والشيعة مسلمون تجمعهم كلمة لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وهذا أصل العقيدة، والسُنّة والشيعة فيه سواء وعلى التقاء أما الخلاف بينهما فهو في أمور من الممكن التقريب فيها بينهما».

لقد قام الإمام الشهيد حسن البنّا بجهد ضخم على هذا الطريق، يؤكد ذلك ما يرويه الدكتور إسحاق موسى الحسيني[324] من أن بعض الطلاب الشيعة الذين كانوا يدرسون في مصر قد انضموا إلى جماعة الإخوان، كما أن صفوف الإخوان المسلمين في العراق كانت تضم بعضاً من الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، وأن «الإخوان فطنوا مسبقاً إلى وجود خلافات مذهبية في البلاد العربية فصمموا على إغفالها إغفالاً تاماً. واعتبروا المسلمين جميعاً كتلة واحدة يجمعها القرآن[325].

نستنتج من مواقف الإمام الشهيد هذه عدة حقائق مهمة منها:

---

(324) الإخوان المسلمون، كبرى الحركات الإسلامية الحديثة.

(325) ص152، 156.

- ينظر كل من السني والشيعي إلى الآخر على أنه مسلم.
- اللقاء والتفاهم بينهما وتجاوز الخلافات ممكن ومطلوب.
- وهو مسؤولية الحركة الإسلامية الواعية والملتزمة.

ضميمة 4

الإخوان والصوفية

كتب حسن البنّا يصف صوفيته: «وصحبت الإخوان الحصافية بدمنهور وواظبت على الحضرة في مسجد التوبة كل ليلة». «وفي هذه الأثناء بدا لنا أن نؤسس جمعية إصلاحية هي الجمعية الحصافية الخيرية وانتخبت سكرتيراً لها. وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الإخوان المسلمون بعد ذلك»[326]. وهو لم يخف صوفية نظام الدعوة نفسها: «ونظام الدعوة في هذا الطور صوفي بحت من الناحية الروحية وعسكري بحت من الناحية العلمية»[327]. وقال أيضاً: «وتستطيع القول ولا حرج عليك إن الإخوان المسلمين: دعوة سلفية، طريقة سنية، حقيقة صوفية»[328]. لا بل إن البنّا جعل بعض الممارسات الصوفية جزءاً من البنّاء الروحي والعقائدي للإخوان: الأصل الخامس عشر: والدعاء إذا قرن بالتوسل إلى الله بأحد من خلقه فروعي فيه كيفية الدعاء وليس من مسائل العقيدة[329].

يقول حسن البنّا: «وظللت معلق القلب بالشيخ حسنين الحصافي رحمه الله حتى التحقت بمدرسة المعلمين الأولية بدمنهور مدفن الشيخ وضريحه وقواعد مسجده الذي لم يكن تم حينذاك، وتم بعد ذلك، وكنت مواظباً على

---

(326) مذكرات، م. س.، ص 26-27.

(327) مجموعة رسائل البنّا، ص 12.

(328) المصدر نفسه، ص 122.

(329) البنّا: الأصول العشرين، م. س.

الحضرة في مسجد التوبة في كل ليلة، وسألت عن مقدم الإخوان فعرفت أنه الرجل الصالح الشيخ بسيوني العبدالتاجر، فرجوته أن يأذن لي بأخذ العهد عليه ففعل ووعدني بأنه سيقدمني للسيّد عبدالوهاب عند حضوره، ولم أكن إلى هذا الوقت قد بايعت أحداً في الطريق بيعة رسمية وإنما كنت محباً وفق اصطلاحهم. وحضر السيّد عبدالوهاب -نفع الله به- إلى دمنهور وأخطرني الإخوان بذلك فكنت شديد الفرح لهذا النبأ، وذهبت إلى الوالد الشيخ بسيوني ورجوته أن يقدمني للشيخ ففعل. وكان ذلك عقب صلاة العصر من يوم 4 رمضان سنة 1342 هـ، وإذا لم تخني الذاكرة. فقد كان يوافق الأحد حيث تلقيت الحصافية الشاذلية عنده وأذنني بأورادها ووظائفها»[330]. ويقول حسن البنّا أيضاً حول زيارة القبور: «وكنا في كثير من أيام الجمع التي يتصادف أن نقضيها في دمنهور، فكنا أحياناً نزور دسوق فنمشي على أقدامنا بعد صلاة الصبح مباشرة، حيث نصل حوالي الثامنة صباحاً، فنقطع المسافة في ثلاث ساعات وهي نحو عشرين كيلو متراً، ونزور ونصلي الجمعة، ونستريح بعد الغذاء، ونصلي العصر

ونعود أدراجنا إلى دمنهور حيث نصلها بعد المغرب تقريباً. وكنا نزور عزبة النوام حيث دفن في مقبرتها الشيخ سيّد سنجر من خواص رجال الطريقة الحصافية والمعرفين بصلاحهم وتقواهم، ونقضي هناك يوماً كاملاً ثم نعود»[331].

ويقول حسن البنّا عن الاحتفال بالمولد النبوي: «وأذكر أنه كان من عاداتنا أن نخرج في ذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم بالموكب ونحن

---

(330) مذكرات الدعوة والداعية، ص 25.

(331) مذكرات الدعوة والداعية، ص 37.

ننشد القصائد المعتادة في سرور كامل وفرح تام[332]. ويقول أيضاً «و أذكر أنه كان من عادتنا أن نخرج في ذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم بالموكب بعد الحضرة، كل ليلة من أول ربيع الأول إلى الثاني عشر منه من منزل أحد الإخوان»[333].

وقد وصف المفكر أبو الحسن الندوي شخصية البنّا وجماعته بالقول: «وكانت شخصية مؤسسها وقائدها الأول شخصية قوية ساحرة تجمع بين عدة جوانب إن كان عملاً متواصلاً وسعياً دائباً، وهمة لا يتخللها فتور، وأملاً لا يرتقي إليه يأس، جندياً ساهراً على الثغر لا يناله التعب والعناء، وكان وراء كل هذه الخصائص والسمات عامل قوي لا يستهان به وهى تربيته الروحية، وسلوكه ورياضته، أنه كان في أول أمره - كما صرح بنفسه -في الطريقة الحصافية الشاذلية، وكان قد مارس أشغالها وأذكارها ودام عليها مدة. وقد حدثني كبار رجاله وخواص أصحابه أنه بقي متمسكاً بهذه الأشغال والأوراد إلى آخر عهده، وفي زحمة أعماله»[334].

وجاء على لسان أحد كبار الإخوان المرحوم سعيد حوى «ثم إن الإخوان المسلمين نفسها أنشأها صوفي وأخذت حقيقة التصوف دون سلبياته»[335]. أما المرشد الثالث للإخوان المسلمين عمر التلمساني فقد كان لا يتحرج من مناقشة السلفية والدفاع عن بعض العقائد الصوفية أو بالأحرى غير الحنبلية أو السلفية. فكتب عن الاستغفار والشفاعة وكرامة الأولياء... إلخ. «قال البعض:

---

(332) مذكرات، ص 48.

(333) المصدر نفسه، ص 54.

(334) الندوي: التفسير السياسي للإسلام، دار آفاق الغد، القاهرة، 1980، ص 130-131.

(335) جولات في الفقهين الكبير والأكبر وأصولهما، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، طبعة جديدة منقحة، ص 154.

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر لهم إذا جاؤوه حياً فقط، ولم أتبين سبب التقييد في الآية عند الاستغفار بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم وليس في الآية ما يدل على هذا التقييد»[336]. وقال أيضاً: «ولذا أراني أميل إلى الأخذ بالرأي القائل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر حياً وميتاً لمن جاء قاصداً رحابه الكريم»[337]. وقال أيضاً: «فلا داعي إذاً للتشدد في النكير على من يعتقد كرامة الأولياء من أدلة معجزات الأنبياء»[338]. بل إنه يؤنب المنكرين على زيارة القبور بقوله: «فما لنا وللحملة على أولياء الله وزوارهم والداعين عند قبورهم»[339]. بل ذهب إلى حد القول بأن الأمر لا يخدش عقيدة التوحيد: «ولئن كان هواي مع أولياء الله وحبهم والتعلق بهم ولئن كان شعوري الغامر بالأنس والبهجة في زياراتهم ومقاماتهم بما لا يخل بعقيدة التوحيد فإني لا أروج لاتجاه بالذات، فالأمر كله من أوله إلى آخره أمر تذوق. وأقول للمتشددين في الإنكار هوناً فما في الأمر من شرك ولا وثنية ولا إلحاد»[340].

وكتب أحد كبار الإخوان عباس السيسي: «دعا الإخوان المسلمون بالإسكندرية إلى الاحتفال بذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم في حفل يحضره فضيلة المرشد العام بمسجد النبي دانيال. وبدأ الأستاذ المرشد حسن البنّا محاضرته، ثم دخل في موضوع الذكرى فقال: نحيي ذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن حق الناس جميعاً مسلمين وغير مسلمين أن يحتفلوا بهذه الذكرى المباركة فرسولنا صلى الله عليه وسلم لم يأت للمسلمين فقط»[341].

---

(336) شهيد المحراب عمر بن الخطاب، دار الأنصار، القاهرة، 1397، ص 225-226.

(337) المصدر نفسه، ص 226.

(338) المصدر نفسه، ص 226.

(339) المصدر نفسه، ص 231.

(340) المصدر نفسه، ص 231.

(341) في قافلة الإخوان المسلمين، القاهرة، 1978م. س.، ج1، ص 48.

وقال أيضاً: «بمناسبة مولد الرسول صلى الله عليه وسلم أقام الإخوان المسلمون سرادقاً ضخماً أمام محطة السكة الحديد على شمال الخارج منها. وقد دعا إلى هذا الحفل فضيلة المرشد العام حسن الهضيبي». ثم نقل صورة للحضور وكتب تحت الصورة قائلاً: الإخوان في الإسكندرية يحتفلون بذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم، ويُرى في الصورة: الأستاذ المرشد وعن يمينه مندوب الكنيسة»[342].

بل إن التصوّف عند مفكري الإخوان المسلمين أخذ مدى بعيداً فروجوا لأمور يعتبرها السلفيون من الشعوذة والسحر. كتب سعيد حوى: «وقد حدثني مرة نصراني عن حادثة وقعت له شخصياً وهي حادثة مشهورة معلومة جمعني الله بصاحبها بعد أن بلغتني الحادثة من غيره وحدثني كيف أنه حضر حلقة ذكر فضربه أحد الذاكرين بالشيش في ظهره فخرج الشيش من صدره حتى قبض عليه بيده ثم سحب الشيش ولم يكن لذلك أثر أو ضرر إن هذا الشيء الذى يجري في طبقات أبناء الطريقة الرفاعية ويستمر فيهم هو من أعظم فضل الله على الأمة، إذ من رأى ذلك تقوم عليه الحجة بشكل واضح على معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء»[343].

(342) في قافلة الإخوان المسلمين، م. ن.

(343) تربيتنا الروحية، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1981، ص218.

سيّد قطب:

الإنسان، الشهيد، المظلوم

مقدمة

لا نعرف لسيّد قطب سوى بضع صور، أشهرها تلك التي يجلس فيها صامتاً شاحباً في قفص الاتهام ينتظر حكم الإعدام الذي أصدرته «محكمة الثوّار» ونُفذ فيه مع رفيقيه محمد يوسف هواش وعبدالفتاح إسماعيل يوم 29 أغسطس/ آب 1966.

ورغم عشرات الكتب ومئات الدراسات والمقالات التي تناولت حياته وفكره، والتي رفعته إلى مستوى الرمز، والأسطورة، فإن جانباً أساسياً ومهماً في سيرة سيّد قطب لم يُعرض على الجمهور. وقد جهد الأعداء قبل الأصدقاء لإخفائه وتغييب ملامحه وطمس آثاره.

فكان سيّد قطب الشهيد مظلوماً مرتين. مرة في رحلة السجن والعذاب والموت، ومرة في مؤامرة الصمت والتزوير.

لقد كان مناسباً لجميع الأطراف تصوير سيّد قطب في الصورة التي نعرفها له اليوم: إمام الأصولية، ومؤسس العنف الأصولي، وصاحب فكرة الحاكمية، والتكفير والهجرة، وجاهلية الناس، والمفاصلة، وضرورة التغيير بالقوة وبواسطة النخبة المسلمة الطليعية. وفي كل ما قرآناه ونقرأه عن ظاهرة العنف الأصولي الإسلامي، منذ عهد صالح سرية، الفلسطيني، الدكتور في علم النفس التربوي وقائد جماعة ما عُرف باسم «الفنية العسكرية» (أُعدم عام 1975). وحتى الدكتور أيمن الظواهري، المرشد الروحي لتنظيم القاعدة ولظاهرة أسامة بن لادن، وأبرز مؤسسي تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر، ومروراً بالمهندس شكري أحمد مصطفى أمير «جماعة المسلمين» المشهورة باسم «التكفير والهجرة» (أُعدم عام 1978)، ناهيك عن عشرات الجماعات والزُمر والمنظمات الجهادية المسلحة في مصر والعالم، نقع دوماً، ودون أي استثناء، على مقولة راجت وشاعت مفادها أن هؤلاء جميعاً «قطبيون»، وأن فكرهم «قطبي»، وسياستهم «قطبية»، وكل ما لهم وما عليهم، وكل ما هم عليه وما هم ليسوا فيه، يعود في الأصل إلى تأثير سيّد قطب. وذهبت الدراسات الحديثة في تفسير الأصولية إلى القول بالتأثير الحاسم والمباشر لكتابات الباكستاني المرحوم أبو الأعلى المودودي، وخصوصاً لجهة تأثر سيّد قطب بفكرته عن «حاكمية الله» التي أدّت إلى تكفير الحاكم والمؤسسات المحيطة به وشرعنة الانقلاب عليه، وهو الأمر الذي اعتبر جديداً في الفكر السنّيّ (وهو ليس بالجديد أصلاً إلا لدى الذين راق لهم التنظير طويلاً «لثورية ويسارية» الشيعة مقابل «نظامية وعقلانية واستكانة» السُنّة).

وقد رأى الكثير من الباحثين أن سيّد قطب بلْوَر في السجن أهم أفكاره، وذلك في كتابه الشهير -معالم في الطريق- وقد اشتغل هؤلاء على استنطاق

الكتاب المذكور باعتباره «إنجيل الثورة الإسلامية الأصولية في القرن العشرين» الذي رأوا في مفهومه عن الجاهلية «حجر الزاوية لكل البنّاء النظري» و«الوثيقة الأيديولوجية الأساسية للحركة الإسلامية المعاصرة»[344]. وطبيعي والحال هذه، أن يتم تجاهل «جاهلية» سيّد قطب نفسه، أي فكره ومزاجه ونتاجه السابق على «أصوليته». وطبيعي أيضاً أن تضيع «معالم» صورة سيّد قطب الحقيقية، منذ عُلّق على حبل المشنقة، وحوّله الأصوليون، القدامى والجدد، إلى طوطم. وطبيعي أن يضيع معه سرّ تحوُّله الحاد، وسرّ غضبه وثورته، وسر سجنه وموته.

سيّد قطب الطفل القروي

وُلد سيّد قطب في التاسع من أكتوبر/تشرين الأول 1906 في قرية موشا في محافظة أسيوط بصعيد مصر، كان والده الحاج قطب إبراهيم من أعيان القرية، ميسور الحال، مثقفاً، منفتحاً، أُهدى إليه سيّد كتابه «مشاهد القيامة في القرآن»، فقال عنه في مقدمة الكتاب: «لقد طبعت في حسّي وأنا طفل صغير مخافة اليوم الآخر، ولم تعظني أو تزجرني. ولكنك كنت تعيش أمامي واليوم الآخر في حسابك ذكراه في ضميرك وعلى لسانك»[345].

وكانت أمه من أسرة عريقة، متدينة، أهدى إليها كتابه «التصوير الفني في القرآن»، فقال عنها في مقدمة الكتاب. «لطالما تسمّعت من وراء الشيش في القرية للقرّاء يُرتلون في ديارنا القرآن طوال شهر رمضان وأنا معك، أُحاول أن الغو كالأطفال فتردني منك إشارة حازمة وهمسة حاسمة، فأنصت معك إلى

(344) طبعته دار الشروق ولا يعرف على التحديد عدد طبعاته حتى اليوم. راجع: جيل كيبل في كتابه النبي والفرعون، دار الساقي، لندن، 1985.

(345) مشاهد القيامة في القرآن (1947).

الترتيل وتشرب نفسي موسيقاه وإن لم أفهم بعد معناه»[346].

وقد كان لأُمه التأثير الكبير في نفسه، وفي حياته خاصة وأنها استقرت معه في القاهرة إلى أن توفيت عام 1940، فرثاها رثاء مؤثراً في كتاب شاركه فيه أخوه محمد وأختاه أمينة وحميدة[347]. أما أخته الكبيرة نفيسة فلم يكن لها اشتراك في الأعمال الأدبية. وله في رثاء أمه قصيدة جميلة نشرتها مجلة الرسالة في تموز/يوليو 1946، وأعاد نشرها عبدالباقي محمد حسين[348] بعنوان الزاد الأخير، وفيها يقول:

زوّدينـــي لكـــاد ينـفـــذ زادي   في صـــراع من الحيـــاة طويـــل
كاد يخبو المصباح إلا بصيصاً   فاسكبي الزيت في بقايا الفتيـــل

وقد روى سيّد قطب سيرة طفولته في كتاب سيرته[349]، الذي صاغه على طريقة «الأيام»، وأهداه في طبعته الأولى في تموز/يوليو 1945 «الى الدكتور طه حسين بك: إنها يا سيّدي أيام كأيامك، عاشها طفل في القرية، في بعضها من أيامك تشابه، وفي سائرها عنها اختلاف، بمقدار ما يكون بين جيل وجيل، وقرية وقرية، وحياة وحياة، بل بمقدار ما يكون بين طبيعة وطبيعة، واتجاه واتجاه، ولكنها بعد ذلك كله أيام من الأيام.».

في «طفل من القرية»، يعرض سيّد لطفولته، ودراسته، وحفظه للقرآن وهو في العاشرة من عمره، وتربيته البيتية التي أنشأته على معاني العزّة والأنفة والكرامة والرجولة، إلى جانب التديّن والعبادة، إلى حساسية مرهفة

---

(346) التصوير الفني في القرآن (1945).

(347) وهم الأطياف الأربعة، عنوان الكتاب الصادر عام 1945.

(348) ديوان سيّد قطب، دار الوفاء، المنصورة، مصر 1989، ص 270.

(349) «طفل من القرية» 1946 دار الشروق 1973.

وقلب مفتوح للحوار والنقاش[350]. وقد أمضى في مدرسة القرية ست سنوات (1912 - 1918) وقضى عامين دون دراسة في القرية بسبب آثار الحرب العالمية الأولى وثورة 1919 المشهودة، إلى أن استقرت الأحوال واستطاعت الأسرة ترتيب سفره للدراسة في القاهرة وذلك عام 1921. وقد عاش سيّد في القاهرة في بيت خاله خريج الأزهر أحمد حسين عثمان الذي كان يكتب في الصحف باسم أحمد الموشي (نسبة إلى قريته موشا) إلى جانب ممارسته التدريس. ومعروف أنه كان للخال أثر كبير في بناء شخصية سيّد الذي درس في مدرسة عبدالعزيز الأولية (3 سنوات) قبل أن يلتحق بمدرسة المعلمين ويتخرج منها بشهادة الكفاءة (عام 1928). إلا أنه لم يلتحق بالتدريس الابتدائي، بل آثر مواصلة طموحه، فالتحق بتجهيزية دار العلوم (سنتان) ثم بكلية دار العلوم التي تخرّج منها بشهادة ليسانس في الأدب مع الدبلوم في التربية – تخصص لغة عربية.

وكلية دار العلوم أنشئت عام 1872 لإعداد المعلمين بطريقة حديثة، وقد تخرّج منها حسن البنّا. ومثل حسن البنّا عمل سيّد قطب مدرساً في مدارس وزارة المعارف العمومية (وزارة التربية والتعليم لاحقاً) حيث استمر في سلك التعليم حوالي العشرين سنة (استقال في 18 أكتوبر/تشرين الأول 1952) جاب خلالها العديد من المديريات (مثل حسن البنّا) فتنقل بين مدارس بني سويف ودمياط والقاهرة وحلوان (التي استقر فيها فيما بعد). ومثل حسن البنّا، لم يترك سيّد قطب وظيفته الأساسية، علماً أنه انتقل إلى التفتيش التربوي ومراقبة الثقافة في وزارة المعارف (عام 1939) قبل أن يصبح مديراً لمكتب رئيس

(350) الصفحات 23-25-38-42-121-123.

قسم الثقافة في وزارة المعارف. كما عمل في مجال تأليف الكتب المدرسية[351].

سيّد قطب الناقد - الأديب

تزعّم سيّد قطب وهو لا يزال طالباً في دار العلوم اتجاه الدفاع عن «التجديد في الأدب ضد من رفضه، ويبدو ذلك بوضوح في موضوع رسالته لنيل الدبلوم في التربية التي نشرتها الكلية لاحقاً[352]، وفيها يُعلن: إننا لا نتقيد بالحدود التي سنّها القدماء وغير القدماء في تقديرهم ونقدهم، بينما هم لا يزالون مقيّدين[353]. وإلى تلك المرحلة (1932-1934) يعود ديوانه «الشاطئ المجهول»، وفيه فصل بعنوان «غزل ومناجاة» يضم سبعاً وعشرين قصيدة غزلية في المرأة.

ولا بد لفهم كتابات وأفكار سيّد قطب خلال تلك المرحلة من العودة إلى الأجواء الثقافية والفكرية في مصر مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، وإلى التحوّلات الجذرية التي حصلت في بنية المجتمع المصري ونخبه. وقد عرض محمد جابر الأنصاري[354] لتأثير التطورات الأوروبية في تشكيل الوعي النخبوي العربي خصوصا لجهة تنامي المد القومي وانتشار المفاهيم الماركسية وتعثر الديموقراطية الليبرالية. حيث إن الأزمة الاقتصادية العالمية (1929 - 1930) وصعود قوة الاتحاد السوفياتي إلى جانب صعود الفاشية والنازية قد أدت فيما أدت إليه إلى صراع حاد بين التيارات الأوروبية الكبرى (الليبرالية،

(351) مثل: الجديد في اللغة العربية – الجديد في المحفوظات – روضة الطفل، وكتب القصص الديني وغيرها. وبعضها بالاشتراك مع أمينة السعيد ويوسف مراد.

(352) بعنوان «مهمة الشاعر في الحياة» (1933).

(353) المصدر السابق، ص 38.

(354) في كتابه: تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي 1930-1970، الصادر في الكويت، عام 1980.

الديموقراطية، الماركسية، القومية الفاشية) انعكست لدى النخب العربية أزمة عنيفة وخيارات جديدة.

في عام 1932 توفي جبران خليل جبران في مهجره-المنفي، وعاد ميخائيل نعيمة إلى بسكنتا ليبدأ رحلة البحث عن الذات وتحديد الهوية مشككاً في جدوى الحضارة الغربية المعاصرة. وفي تلك السُّنّة 1932 بدأ محمد حسين هيكل نشر فصول كتابه عن السيرة النبوية[355]، وبدأ أحمد حسن الزيات إصدار مجلة الرسالة «لتكون صلة وصل بين روح الشرق وحضارة الغرب». وفي نفس السُّنّة أيضاً أصدر طه حسين كتابه عن السيرة النبوية أيضاً[356]، وتلاه كتاب محمد الرسول البشر[357]، لتوفيق الحكيم[358]. وهي كتابات إسلامية مهدت لعبقريات عباس العقاد. في حين كان أنطون سعاده ينشر في المشرق راية الفكر القومي الفاشي، وينظّم حسن البنّا «الأسر» والطلائع الإسلامية في مصر. وكانت الماركسية يشتد عودها وتتصلب وسط الأقليات والمثقفين والنقابات. إن إخفاق الليبرالية وتعثر الديموقراطية (خاصة في ظل الانتدابات الغربية على البلاد العربية وممارساتها القمعية والعنصرية، ناهيك عن تطور المسألة الفلسطينية بعد ثورة الـ 36) دفعا المفكرين العرب آنئذٍ إلى إعادة النظر في مكتسبهم الغربي وفي موروثهم الشرقي. فكانت المرحلة في بعضها تصفية حسابات مع الغرب، وفي بعضها الآخر انفتاحاً عليه وأخذاً منه[359]. ونحن نلحظ هذا التوتر القلق في سيرة سيّد قطب الأدبية والفكرية، إذ كانت

(355) عن حياة النبي محمد.

(356) على هامش السيرة.

(357) محمد الرسول البشر.

(358) عام: 1936.

(359) راجع في هذا الصدد الدراسة الرائعة لمحمود شريح في كتابه «من جماعة الديوان في القاهرة إلى مجلة شعر في بيروت»، السلام للطباعة، القاهرة، 1996.

انعكاساً دقيقاً لتجاذبات تلك المرحلة.

فهو تأثر مبكراً بمدرسة جماعة الديوان المصرية (عبدالرحمن شكري -إبراهيم المازني- عباس العقاد) التي دعت إلى التجديد في الشعر وإلى الرومانسية. وقد حمل شكري والمازني والعقاد على الشعر القديم حملة شديدة تظهر آثارها بوضوح في كتاب سيّد قطب الأول[360] المتأثر بكتاب المازني[361]، كما بمقدمات عباس العقاد لدواوين شكري. وفيها كلها دعوات إلى الصدق في الإحساس والصدق في التعبير. وخير تعبير عن هذه المدرسة يقدّمه الكتاب المشترك بين العقاد والمازني والمسمى الديوان (صدر عام 1921). (ومنه اسم الجماعة) والمعتبر مانيفست الحركة الجديدة؛ وهو تميز بهجوم شديد على مدرسة الأدب التقليدي (وأعلامها شوقي وحافظ). كما عرفت تلك المرحلة احتفاءً مصرياً بالأدب المهجري اللبناني (الرابطة القلمية في نيويورك-1920-). وكانت مدرسة الديوان هي التوأم الروحي للرابطة القلمية، وهي انحلت في نفس سنة انحلال الرابطة (1932 عام وفاة جبران وعودة نعيمة إلى لبنان) بعد خلاف دب بين أركانها ليحل محلها حركة أبولو (1933) تماماً كما حلت العصبة الأندلسية محل الرابطة في المهجر (ساوبولو هذه المرة وليس نيويورك). وكان رواد جماعة أبولو (وأبرزهم أحمد زكي أبو شادي) لا يخفون تأثرهم وإعجابهم بخليل مطران وجبران ونعيمة والياس أبي شبكة ونسيب عريضة وبشارة عبدالله الخوري. كما كان إبراهيم ناجي وعلي محمود طه ومحمود أبو الوفا (إلى جانب أبو شادي) الأكثر تأثراً بالرومنسية الغربية وبالرمزية كما عبّر عنها المهجريون اللبنانيون. وإلى هذا الجو الفكري

---

(360) مهمة الشاعر في الحياة، وهو رسالة تخرّجه من كلية دار العلوم.

(361) الشعر: غاياته ووسائله.

الأدبي الثقافي انتمى سيّد قطب بكل جوارحه وكان أحد أبرز رموزه في الحقبة ما بين 1932 و1948 حيث تألّق نجمه الأدبي والثقافي بسرعة لافتة. كتب في النقد الأدبي وخصوصاً في مجلات الأسبوع والرسالة والمقتطف والبلاغ والهلال والأهرام، كما كتب في مجلة الشؤون الاجتماعية التي أصدرتها وزارة الشؤون الاجتماعية شهرياً، ابتداء من يناير/كانون الثاني 1940 وحتى أواخر 1946. وكان سيّد قطب إلى جانب سلامة موسى من أكثر المؤلفين التزاماً بالكتابة فيها. وقد جمع آلان روسيون مقالات سيّد في مجلة الشؤون الاجتماعية وأصدرها مع مقدمة في كتاب[362] وكتب سيّد أيضاً في مجلة دار العلوم، كما أنه ترأس تحرير مجلة «العالم العربي»، التي أصدرها مع المسيحي يوسف شحاته، وساهم فيها طه حسين وشفيق غربال ونجيب محفوظ وميخائيل نعيمه

وعيسى الناعوري ونزار قباني وبدر شاكر السياب. وقد تولى رئاسة تحريرها بعد سيّد قطب محمد العزب موسى (1947) وذلك لتفرغ سيّد لرئاسة تحرير مجلة «الفكر الجديد» التي «أنشأها مع ثمانية من كبار مثقفي مصر يومذاك: صادق إبراهيم عرجون، محمد الغزالي، فايد العمروسي، محمد قطب، نجيب محفوظ، عماد الدين عبدالحميد، عبدالمنعم شميس، عبدالحميد جودة السحّار»، على حد تأكيد كتّاب متعاطفين وإخوانيين؛ في حين يذكر حلمي النمنم[363] أن صاحب امتياز المجلة كان حلمي المنياوي، وأن رئيس تحريرها كان مدرك السماوي (دون أن يذكر لنا شيئاً عن مدرك السماوي هذا، علماً أنه لا شيء يمنع من أن يكون المنياوي هو صاحب الامتياز وأن يكون قطب هو المنشئ الحقيقي للمجلة ورئيس تحريرها مع السماوي أو باسمه، علماً أنه

---

(362) بعنوان سيّد قطب، المجتمع المصري: جذوره وآفاقه، سينا للنشر – القاهرة، 1994.

(363) سيّد قطب وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010، ص 78.

كان يكتب افتتاحيات المجلة، إضافة إلى عدة مقالات في العدد الواحد). وفي مجلة الفكر الجديد صب سيّد قطب غضبه على الإستعمار عموماً وعلى أمريكا وروسيا وإنكلترا خصوصاً، وعلى الشيوعية والليبرالية والفاشية والرأسمالية؛ كما أنه كان ينتقد الأزهر الذي أضاع الدين والدنيا، وعلى القصر والملك، وعلى الأحزاب والحزبية والطائفية والإباحية، ويدعو إلى العدالة الاجتماعية كبديل إسلامي عن الاشتراكية[364].

كان لسيّد قطب خلال تلك المرحلة (1932-1948) دور بارز في الحياة الفكرية والأدبية في مصر والعالم العربي، حيث تميّز بخوضه لمعارك نقدية وأدبية أثار فيها الكثير من القضايا بجرأة غير معهودة وبحدة ملحوظة جعلتا منه مثار إعجاب الأدباء الشباب. ولعل أبرز معاركه تلك التي أثارها عام 1934 على صفحات (مجلة الأسبوع) وتحت باب «المنبر الحر» حين نشر سلسلة مقالات خاض فيها ما أسماه «معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة»، وقد حاول فيها أن يبيّن الأسباب والدوافع الخفية التي حرّكت أبرز المعارك النقدية التي جرت آنذاك في مصر. وقد أثارت مقالاته ردوداً عاصفة خاصة من جماعة أبولو. وعاد سيّد إلى الرد عليهم على صفحات الأهرام تحت عنوان «مهازل النقد».

افتتح سيّد مقالاته في الأسبوع بالقول «إنه كان أول المغتبطين بهذه المعارك جميعاً، مهما كان فيها من خصومات ومهما كان فيها من ضجيج. ذلك أن خصومة الحياة خير عندي من سلام الموت، وأن ضجة العاصفة أفضل من صمت الركود. ولعل من الخير ألا نغالط أنفسنا في الحق لأنه مرّ، ولا نشيح

(364) انظر مقالات سيّد في الفكر الجديد، العدد الثالث في 15 يناير/كانون الثاني 1948، العدد السادس في 5 فبراير/ شباط 1948، العدد الثامن في 19 فبراير/ شباط 1948، العدد العاشر في 4 مارس/ آذار 1948). وقد ذكر عبدالله عزام في كتابه عن سيّد قطب (عملاق الفكر الإسلامي الشهيد سيّد قطب) أن المجلة صدر منها ستة أعداد فقط صودر منها عددان، وهذا خطأ ينم عن عدم معرفة أو عن نقل من مصدر غير موثوق.

بوجوهنا عن الواقع لأنه مؤلم. ولعل الخير إذاً أن نقول إن كثيراً من بواعث المعركة لم يكن كريماً، وإن كثيراً من أسلحتها لم يكن شريفاً. وإنه لخير لنا أن نقول هذه الكلمة الآن قبل أن يقولها التاريخ وقبل أن تأتي أجيال من بعدنا تنظر إلينا نظرة التقزز والاشمئزاز وترى في بعضنا خبثاً وفي البعض الآخر غفلة لا تفطن لدخائل النفوس»[365].

أما المعارك التي تحدّث عنها سيّد في مقالاته فهي:

- معركة المازني مع علي محمود طه. وقد رأى سيّد أن دوافعها هي التنافس الشديد بين المازني والعقّاد وطه حسين، وأن المازني لم يقصد في نقده «المهندس» (علي محمود طه) نفسه حين قال عنه «إنه ميؤوس منه»، وإن في أسلوبه غموضاً وإنما قصد العقّاد وطه حسين.

- المعركة بين طه حسين وإبراهيم ناجي، وبين طه حسين وإبراهيم المصري. وقد رأى قطب أن طه حسين في نقده لناجي اتجه إلى الجزئيات لا الكليات وأنه اشتد في بعض المواضع شدة لا تتناسب مع الصورة التي رسمها لناجي في أول مقالة. في حين أن إبراهيم ناجي كان جزعاً مضطرباً في تلقّيه لنقد طه حسين «مما لا يليق بأديب، وكلمته التي كتبها رداً على طه حسين فيها دموع وفيها شهيق وزفير لا يليقان برجل». وعن المعركة مع إبراهيم المصري يقول قطب إن سببها «خبث طه حسين على ما به من طيبة».

- المعركة بين العقّاد وناجي وهي برأيه ليست معركة متكافئة وقواها غير متقاربة وأسلحتها مدافع ودبابات وطائرات وغواصات وسموم من جانب العقّاد مقابل قش وخشب وعصير من جانب ناجي. وفي رأي قطب أن الدافع

(365) مجلة الأسبوع، العدد 31، في 1934/6/27.

الشخصي كان وراء هجوم العقاد على ناجي خاصة بعد أن زجت جماعة أبولو بناجي في مواجهة العقاد ولقبته بالشاعر العبقري المبدع.

- المعركة بين المصري وناجي وقد رأى قطب أن المصلحة وحدها حكمت العلاقة بين الرجلين فتقاربا حين مدح ناجي المصري وحين هاجمهما معاً طه حسين، وتحاربا في أوقات أخرى[366].

- المعركة بين الزيات وطه حسين والسبب فيها السياسة: «فهي التي جمعت بينهما من قبل فتعارضا ثناءً عطراً وهي التي فرّقت بينهما من بعد»[367].

والحقيقة إن ما أراد سيّد إبرازه في معاركه النقدية والأدبية وفي تقويمه لمعارك زمانه، تلك الخلاصة التي أوردها في حديثه عن المعركة بين أبو الوفا وجماعة أبولو، حيث قال «إنها كانت معركة صغيرة في جوّها ودائرتها ولكن كبيرة من حيث العناصر الخلقية فيها»[368].

«في تلك المرحلة، كان سيّد قطب مثل غيره غارقاً في المذاهب والتيارات الثقافية الأوروبية التي كانت تتدفق على مصر وتُقبِل عليها صفوة المثقفين»[369]. حتى إن سليمان فياض قال إنه سمع منه بأذنه وهو يروي سيرة حياته، قوله بأنه «ظلّ ملحداً أحد عشر عاماً حتى عثر على الطريق إلى الله، وخرج من حيرة الإلحاد إلى طمأنينة الإيمان»[370]. في تلك الفترة أصدر طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر»، وفيه اعتبر مصر «جزءاً

(366) مجلة الأسبوع، العدد 32، في 1934/7/4.

(367) الأسبوع، العدد 34، في 1934/07/18.

(368) مجلة الأسبوع، العدد 34.

(369) د. الطاهر مكي: «سيّد قطب وثلاث رسائل لم تُنشر بعد»، مجلة الهلال- أكتوبر/تشرين الأول 1986 ص 121.

(370) سليمان فياض: «سيّد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين»، مجلة الهلال، سبتمبر/أيلول 1986، ص 58.

من جغرافية وثقافة وحضارة البحر الأبيض المتوسط وعليها أن تعود إلى الثقافة اللاتينية، وأن تعطي ظهرها لما عداها». وقد نشر سيّد رداً بعنوان «نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر» [371]. وكان من المفيد معرفة رأي سيّد خاصة وأنه كان صديقاً لطه حسين وتوفيق الحكيم، ومتنوراً ليبرالياً يتأسى بالعقّاد «في مرحلة شكه»، وهو وقف معه في عنف معاركه مع الكتّاب الإسلاميين، وعلى رأسهم مصطفى صادق الرافعي، ومحمود شاكر ومحمد سعيد العريان. لقد خاض سيّد على صفحات مجلة الرسالة (الليبرالية، لصاحبها أحمد حسن الزيات) معركته ضد من أسماهم «الرافعيين»، وقف فيها إلى جانب العقّاد في رده على كتاب الرافعي «الإعجاز في القرآن». فحين أصدر الرافعي رده على رد العقّاد (كتابه: على السفود) رأى فيه قطب «كتاباً مكانه الحقيقي هو فصل الهجاء». وذهب قطب إلى نفي أن يكون للدين أي دخل في معركة أدبية قائلاً: «إن الأدب والشعر كالفنون مترجمة عن النفس البشرية وأحاسيسها وآمالها فلا دخل للدين فيه، لأنني أدرى من غيري بحقيقة الدين»[372]. وإلى هذه المرحلة، وتلك المواقف، تعود مسألة اتهام سيّد قطب بأنه «دعا إلى العري الكامل». وقد نقل هذه التهمة معظم الذين كتبوا عن سيّد قطب[373]. وقد نقل جميعهم هذه التهمة حرفياً عن الشيخ محمود عبدالحليم[374]. حيث أورد[375] وفي سياق حديثه عن شخصية حسن البنّا «وبصيرته النافذة ورأيه الملهم» رواية عجيبة غريبة

---

(371) صدر عام 1935.

(372) كتابه: كتب وشخصيات، صدر عام 1946 -طبعة 1983، ص 5.

(373) راجع خصوصاً أحمد موصللي: الأصولية الإسلامية، دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيّد قطب – 1993. وعادل حموده: سيّد قطب من القرية إلى المشنقة – 1987. ومحمد حافظ دياب: سيّد قطب الخطاب والأيديولوجيا، 1997.

(374) كتاب: «الإخوان المسلمون - أحداث صنعت التاريخ»، مرجع سابق.

(375) في الجزء الأول من كتابه، ص 190-191.

قال فيها إنه «قرأ، في ذلك الوقت، في جريدة الأهرام مقالاً لسيّد قطب يدعو فيه إلى العري التام وأن يعيش الناس عرايا كما ولدتهم أمهاتهم». وإن ذلك المقال أثاره إلى حد أنه كتب رداً عليه وعرضه على حسن البنّا الذي لم يوافق على نشره. والغريب أن محمد حافظ دياب ذكر عند نقله للرواية أن مقال سيّد قطب المقصود هنا نُشر في جريدة الأهرام بتاريخ 17 مايو/ أيار 1934، وفي الصفحة السابعة تحديداً.

وقد رجع الباحث محمد سيّد بركة إلى العدد المذكور، لا بل إلى جميع الأعداد الصادرة في شهر مايو/ أيار 1934 فلم يجد لسيّد قطب مقالاً بهذا العنوان[376]. والحقيقة برأيي تكمن في موقف سيّد قطب من الرافعي وكتابه الإعجاز في القرآن، ووقوفه إلى جانب العقاد في المعركة المشهورة. وقد حمل الإسلاميون (من الإخوان وغيرهم) على قطب لوقوفه ضد كاتب إسلامي كبير إلى جانب علماني كبير في معركة أرادوها دينية. وبالإمكان اكتشاف هذه الحقيقة بالعودة إلى رواية محمود عبدالحليم نفسه. فهي تأتي في سياق حديثه عن بصيرة وإلهام حسن البنّا، وتبدأ بكلام عن مجلة الرسالة وعن الرافعي والعقّاد. يقول محمود عبدالحليم:[377]

«انتهى سوق الأدب في مصر بل في الشرق العربي كله إلى مجلة الرسالة». وبعد حديث عنها وعن صاحبها أحمد حسن الزيات، يكمل عبدالحليم بأنه «كان يكتب فيها مصطفى صادق الرافعي وهو حامل لواء الأدب الإسلامي، كما كان يكتب فيها عباس محمود العقّاد وكان معروفاً عنه في ذلك الوقت أنه

---

(376) راجع مقالة محمد سيّد بركة في جريدة الشرق القطرية، عدد يوم 2 يوليو/تموز 1997، بعنوان: «اتهام سيّد قطب بالدعوة إلى العري».

(377) م. س. ص190.

يُمثل الجانب الآخر». ثم يستطرد عبدالحليم قائلاً إنه «كان لكل من الرجلين مدرسة على شاكلته ومُريدون. وكان من تلاميذ العقّاد في ذلك الوقت، شاب أديب درعي اسمه سيّد قطب. ولم يكن سيّد قطب مجرد تلميذ للعقّاد، بل كان أقرب تلاميذه إليه وألصقهم به، وأشدهم تشيعاً لأدبه وأفكاره واتجاهاته. حتى إن مجلة «الرسالة» بعد أن لقي الرافعي ربه ظلت فاتحة صفحاتها للكتابة عن الرافعي ردحاً من الزمن، فكان أشد الكتّاب تهجماً على الرافعي وإشادة بالعقّاد هو سيّد قطب. وكان هذا التهجم على الرافعي يحز في نفوس الألوف من قراء الرسالة الذين كانوا لا يقتنونها كل أسبوع إلا لمقالة الرافعي. على أن الرسالة مهما أفسحت في صفحاتها للأضداد فقد كان لها من الكرامة والرهبة والوقار ما يجد الكاتب فيها نفسه ملتزماً بهذا الوقار مهما كان بطبيعته مسفاً منحلاً. وقد يجد هؤلاء فيما سوى الرسالة من الصحف مجالاً لنشر آرائهم وإبراز إسفافهم». وبعدها مباشرة ينتقل عبدالحليم فجأة ليقول: «وقد قرأت في ذلك الوقت في جريدة الأهرام. إلخ. أي إن المسف المنحل الذي لم يستطع نشر آرائه السفيهة في الرسالة نشرها في الأهرام، في ذلك الوقت.

وبمعزل عن هذا الاتهام فإن المنطق الفطري يجعلنا نقول إن سيّد قطب فلاح قروي صعيدي مصري مسلم، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون (لا هو ولا الأهرام بالطبع) يدعو علناً للعري في تلك الأيام. ولكن سيّد كان منحازاً إلى العقّاد وضد الرافعي، كما انحاز أيضاً إلى العقاد ضد طه حسين: «إن مذهب الدكتور طه حسين هو فقط الدكتور طه حسين نفسه، أي إن الدكتور موهبة بلا امتداد، بلا تلاميذ، موهبة منفردة محبوسة في حدود صاحبها ولا

يمكن أن تنقلب إلى مدرسة أدبية تحمل اسم وخصائص ومميزات العميد. ورغم أن الدكتور طه حسين له عدد كبير من المريدين يحاولون التشبه بخصائصه والنسج على منواله فإن واحداً منهم لم يحقق «خصائصه» إلى اليوم على الوجه المطلوب. إن مذهب الدكتور هو مذهب الاستعراض التصويري ولأن الدكتور في خير حالاته يرسم لوحات متتابعة، أدواته فيها الكلمات والجمل»[378]. وهذا تشخيص صحيح للمقارنة بين العقاد وطه حسين.

ولا يخفي سيّد إعجابه بالعقّاد: «في وضح النهار يعيش العقّاد، صاحي الحس، واعي الذهن، حي الطبع، لا يهوم إلا نادراً ولا يتوه فيما وراء الوعي أبداً. معالم الإحساس والتصوّر عند العقّاد واضحة وهي على رحابتها وانفساحها وعلى عمقها ودقتها يحدها إطار من الوعي المتيقظ فلا تهيم في وديان مسحورة ولا تنطلق في متاهات مجهولة. على أن للمجهول حسابه في نفس العقاد. ولكن هذا المجهول نفسه يحيط به الوعي وهو فكرة يدعو إلى فرضها العقل وليس الإيمان بهذا المجهول توهاناً روحياً ولا صوفية غامضة إنما رحابة نفسية وفكرية»[379].

وإعجابه بالعقّاد كناقد أدبي يتمحور خصوصاً حول كونه «دارس الشخصيات الأول إلى اليوم. إن أفضل مواهبه تتصرف إلى هذا اللون من الإنتاج الأدبي الذي يتسع لتجاربه النفسية والفنية على السواء. وفصل الشخصيات التي درسها في أعماله الأدبية هو أبرزها، بجانب فصل النقد الأدبي، وهو نوع من هذه الدراسات – وإذا جاز لي أن أمد ببصري إلى المستقبل قلت: هو أخلدها كذلك. إن دور العقّاد في الدراسات – وفي الدراسات النقدية – هو الأصيل الباقي الذي أحسب أن الزمن لن ينقص من قيمته كثيراً، على أن الكثير من

---

(378) كتب وشخصيات، ص 105.

(379) المصدر نفسه، ص 84.

أعماله الأخرى قد لا يحتفظ بكل قيمته، كما أن بعضها سينسى نهائياً فلا يُذكر إلا في معرض التاريخ»[380].

وفي كتابه «النقد الأدبي - أصوله ومناهجه»: يُحدد سيّد غاية النقد الأدبي ووظيفته في النقاط التالية:

- تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية وبيان قيمته الموضوعية على قدر الإمكان.

- تعيين مكان العمل الأدبي في خط سير الأدب.

- تحديد مدى تأثر العمل الأدبي بالمحيط، ومدى تأثيره فيه.

- تصوير سمات صاحب العمل الأدبي من خلال أعماله وبيان خصائصه الشعورية والتعبيرية، وكشف العوامل النفسية التي اشتركت في تكوين هذه الأعمال ووجهّتها الوجهة المعنية وذلك بلا تمحّل ولا تكلُّف ولا جزم كذلك حاسم.

وهو يُحدد كذلك مناهج النقد الأدبي فيرى «إنها تشمل المنهج الفني والمنهج التاريخي والمنهج النفسي، ومن مجموعة هذه المناهج قد ينشأ لنا منهج أدبي كامل للنقد الأدبي ندعوه المنهج المتكامل». ويبيّن أن «الفصل الحاسم بين هذه المناهج وطرائقها ليس بمستطاع وإنما هي مجتمعة تكفل لنا صحة الحكم على الأعمال الأدبية وتقويمها تقويماً كاملاً». «فلا مجال للمفاضلة الحاسمة ولا للتفضيل المطلق بين هذه المناهج. وإيثار أحدها على الآخر لا يكون إلا في الموضع الذي يكون فيه أجدى». فبالنسبة إليه «المناهج بصفة عامة في النقد تصلح وتفيد حين تتخذ منارات ومعالم ولكنها تفسد وتضر اذا جعلت قيوداً أو حدوداً شأنها في هذا شأن المدارس في الأدب ذاته. فكل قالب محدود

(380) كتب وشخصيات، ص 298.

هو قيد للإبداع، وقد يوضع القالب لتضبط به النماذج المصنوعة لا لتصب فيه النماذج وتصاغ»[381].

وعن الناقد الأدبي يقول: له عملان أساسيان: «عمله في الجو العام وعمله مع كل مؤلف على حدة. فأما عمله في الجو العام فهو التوجيه والتقويم ووضع الأسس وتشخيص المذاهب وتصوير أطوارها ومناهجها. وأما عمله مع كل مؤلف فهو وضع مفتاحه في أيدي قرّائه الذين يقرأون أعماله متفرقة ولا يدركون الطبيعة الفنية التي تصدر عنها هذه الأعمال ولا يتعرفون إلى شخصيته المميزة الكامنة وراء كل عمل»[382].

وقد أعد سيّد قطب لدراسة المذاهب الفنية كتاباً بعنوان «المذاهب الفنية المعاصرة»[383]، كما أن كتابه «كتب وشخصيات» يُعد من أهم مصادر النقد الأدبي لمرحلة الثلاثينيات والأربعينيات؛ وفيه تعرّض سيّد لعمالقة الأدب، وتناول بالتحليل والنقد العديد من أعمال الأدباء العرب في الشعر والرواية والقصة القصيرة والتراجم والتاريخ. فمن «أحلام شهرزاد» و«شجرة البؤس» لطه حسين إلى «بيجماليون» و«الرباط المقدس» لتوفيق الحكيم، إلى الرواية الشعرية بين أحمد شوقي وعزيز أباظة، إلى المقارنة والموازنة بين العقّاد وهيكل وطه حسين في دراسة الشخصيات، وبين كتاب المازني (بشار بن برد) وكتاب عبدالرحمن صدقي (أبو نواس) وكتاب عبدالحليم عباس (أبو نواس)، إلى المعارك النقدية مع محمد مندور حول الشعر المهموس ومع إسماعيل مظهر وطه حسين وعبدالمنعم خلاف. إلخ.

---

(381) النقد الأدبي، ص 222-224.

(382) كتب وشخصيات، ص 6-7.

(383) ورد ذكره في: «كتب وشخصيات»، ص 8.

شخصية سيّد قطب كما يرويها نجيب محفوظ

تحمّس سيّد قطب لشاب «يلج عالم الرواية والقصة بروح مصرية أصيلة»، هو نجيب محفوظ في «خان الخليلي» التي قال عنها قطب: «إنها خطوة حاسمة في طريقنا إلى أدب قومي واضح السمات متميّز المعالم، ذي روح مصرية خالصة من تأثير الشوائب الأجنبية -مع انتفاعه بها- نستطيع أن نقدمه مع قوميته الخالصة، على المائدة العالمية فلا يندغم فيها ولا يفقد طابعه وعنوانه، في الوقت الذي يؤدي رسالته الإنسانية، ويحمل الطابع الإنساني العام، ويساير نظائره في الآداب الأخرى»[384]. بالمقابل كيف رأى نجيب محفوظ سيّد قطب الناقد والإنسان؟

في «المرايا»[385] يتناول نجيب محفوظ سيّد قطب من خلال شخصية عبدالوهاب إسماعيل، فيقول عنه: «إنه اليوم أسطورة، وكالأسطورة تختلف فيه التفاسير. وبالرغم من أنني لم ألق منه إلا معاملة كريمة إلا أنني لم أرتح أبداً لسحنته ولا لنظرة عينيه الجاحظتين الحادتين. كان أزهرياً لا علم له بلغة أجنبية ومع ذلك أثار اهتمامي واحترامي بقوة منطقه. وامتاز بهدوء الأعصاب وأدب الحديث فما احتد مرة أو انفعل ولا حاد عن الموضوعية. وحتى نقده للكتب العصرية لم يتّسم بالهزال أو السطحية بالقياس إلى نقد المتخصصين من حملة المؤهلات الباريسية أو اللندنية، وإن كان ثمة فارق بسيط فلم يكن لينكشف إلا لعين العارف المدقق. وبالرغم من أنه لم يكن يتكلم في الدين، وبالرغم من تظاهره بالعصرية في أفكاره وملبسه وأخذه بالأساليب الإفرنجية

---

(384) المصدر نفسه، ص 159.

(385) وهي مجموعة قصصية صدرت عام 1972، يسرد من خلالها نجيب محفوظ أحداث مصر ما بين ثورة الوفد 1919 وموت الرئيس عبدالناصر 1970. وذلك من خلال سيرة أشخاص عرفهم الراوي (ما يقارب الخمسين شخصية)، ومن خلال عرض مجمل أو جانب من حياتهم على مدار علاقته بهم.

في الطعام وارتياد دور السينما، إلا أن تأثره بالدين وإيمانه، بل وتعصُّبه لم تخف علي. وقد كان حقاً وفدياً ثم انشق على الوفد وراء الدكتور أحمد ماهر وكان عظيم الإعجاب به ورقي في عهد السعديين إلى وظيفة مفتش. وكان يشكو صحته كلما سنحت مناسبة، ولكنه لم يصرح بحقيقة مرضه لأحد، كما أنه لم يهتم في حياته بالنساء ولم يتزوج وعرف في تلك الناحية بالإستقامة الكاملة. وعلى جدية أخلاقه وحملاته الصادقة على المنحرفين تكشف لي جانب منه لم أكن لأصدقه لو لم أخبره بنفسي. أزعجني جداً اكتشاف ذلك الجانب الانتهازي في شخصيته. وساورني شك من ناحية صدقه وأمانته، واستقر في نفسي -رغم صداقتنا- نفور دائم منه. وقامت ثورة 1952 وهو منغمس في محاربة الوفد والدفاع عن الدين الإسلامي»[386].

سيّد قطب. والقرآن. والفن

منذ معركته ضد «الرافعيين» حول الإعجاز في القرآن، انشغل سيّد قطب بإبداع أطروحة متكاملة حول الإعجاز القرآني، تعيد إلى القرآن مرجعيته في الفن والأدب.

يقول آلان روسيون[387]. إن سيّد قطب كان طموحاً، «إذ كان يريد أن يوظف الإعجاز القرآني ليؤسس عليه نظرية للبلاغة العربية وللتعبيرات الأدبية العربية تتجاوز مرحلة المعارضة والتفرقة السطحية بين الشكل والمضمون». ومن استعراضنا لكتابات سيّد حول القرآن[388]، وأيضاً لكتاباته في النقد الأدبي المتعلقة بموضوع الصُور والظلال والتصوير الفني (وهي أبرز ما ركّز عليه كما

(386) نجيب محفوظ: «المؤلفات الكاملة»، مكتبة لبنان، بيروت، 1993، المجلد الرابع، «المرايا»، ص248-250.

(387) في مقدمته لكتاب سيّد قطب حول المجتمع المصري، مرجع سابق. (ص 12-13).

(388) التصوير الفني في القرآن، 1945. مشاهد القيامة في القرآن، 1947.

سنرى لاحقاً) نستخلص الفكرة التالية التي عارض فيها الرافعي والإسلاميين عموماً، واستحق عليها لاحقاً غضب العديد من المشايخ وعلماء الدين (مثل محمود عبدالحليم): إن قوة القرآن حسب قطب لا تكمن في جملة أو كلمة معينة، بل في كيفية نقل الرسالة القرآنية المحتواة في جميع القرآن. وإن جمال القرآن يكمن في تناسقه وموضوعه المتكامل. وإن ما يربط القرآن بعضه ببعض ليس الرواية التاريخية أو تتابع السور، بل هو استخدامه للصُور والأصوات، واستخدامه لظلال روحية ونفسية لترسيخ رسالته.

وقد لازم هذا المعنى سيّد قطب حتى في مرحلته الأصولية اللاحقة حيث نتبيّنه في كتابه الرئيس «في ظلال القرآن» (كُتب ونُشر أثناء وجوده في السجن) (389).

لقد دعا سيّد قطب إلى فهم القرآن عن طريق المحادثة والتصورات الروحية والفطرية والنفسية وليس عن طريق شرح التركيبات النحوية واللغوية.

---

(389) طبعته الأولى كتبها خلال وجوده في السجن الانفرادي. ولم يكن كتابه في طبعته الأولى يحمل الطابع الرسمي للتفسير، ولكنها وقفات عقل متدبر، وقلب حي، ووجدان مرهف أمام القرآن، يلتمس عظاته، ويجلي إعجازه، ويبين حقائقه، وينبه على مقاصده.

طبعته الثانية كتبها بعد خروجه من السجن حيث تراجع عن عدد من آرائه، وصحح الكثير من العبارات، وأعاد صياغة كتابه متأثراً بتفسير ابن كثير، ليطرح المواضيع الفقهية بشكل أعمق من ذي قبل.. وفي الطبعة الثانية للأجزاء الأولى، فقد بدأ يهتم بالجانب التفسيري، حيث أفرغ خلاصة تفسير ابن كثير في «ظلاله». لكنه اعتقل مجدداً قبل أن يقوم بإعادة تنقيح كل التفسير. لذلك بقيت الأجزاء الأخيرة كما هي.

طبعته الشرعية السابعة: ظهرت الطبعة الشرعية السابعة لـ تفسير القرآن «في ظلال القرآن» في ستة مجلدات من الحجم الكبير، عن «دار الشروق» في السَّنَة 1398 هـ / 1978 م. وللطبعة هذه أهمية، إذ تتضمن إضافات وتنقيحات تركها المؤلف ونشرت لأول مرة بعد موته، وتضمنت كذلك مراجعة شاملة والتصويب الدقيق لما كان في الطبعة الأصلية - التي صورت عنها الطبعات غير المشروعة - من أخطاء في الآيات القرآنية والتفسير.

وقدم هذه الطبعة محمد قطب أخو الشهيد «سيّد قطب» في هذه الكلمات الوجيزة: «في ظلال القرآن». «الكتاب الذي عاشه صاحبه بروحه وفكره وشعوره وكيانه كله. وعاشه لحظة لحظة، وفكرة فكرة، ولفظة لفظة. وأودعه خلاصة تجربته الحية في عالم الإيمان. لقد آن له أن يأخذ وضعه الطبيعي في يد ناشر أمين. يقدر أنه ناشر فكر قبل أن يكون جامع مال. وأن نشر الفكر رسالة عليا وليس انتهازية طامعة. فلتكن هذه الطبعة المشروعة الصادرة عن دار الشروق. بعد طول التطواف في طبعات غير مشروعة. فلتكن في ثوبها الجديد هذا. تحية منا في رحلتنا العابرة على الأرض. إلى المؤلف الشهيد».

وقد اشتقّ سيّد من تحليله للتعبيرات البلاغية القرآنية نظرية للإبداع الأدبي مؤسسة على ما أسماه «التجارب الشعورية» أو «التذوق الفطري» أو «التخيّل الحسّي».

في موسوعته التفسيرية «في ظلال القرآن»، يؤكد سيّد قطب على أن «التصوير الفني هو الطريقة المفضلة في التعبير القرآني». وكان قد عرض لذلك في «التصوير الفني في القرآن»، إلا أنه توسع في الظلال في التفسير الجمالي التصويري للآيات، بحيث يعتبر سيّد أن استخدام القرآن للتصوير أداة ووسيلة وطريقة وصلت إلى درجة الإعجاز، هو دليل إضافي على مرجع القرآن الإلهي. وكان سيّد كثيراً ما يقف بعد الانتهاء من تفسير آية من الآيات ليبيّن الجمال في السياق والعرض والتنسيق والأداء وفق منهجه الفريد في النظر إلى نصوص القرآن من زاوية جمالية. فهو في سورة الملك يتحدث عن الكون البديع المتناسق الذي خلقه الله جميلاً. والجمال في تصميم هذا الكون مقصود كالكمال، بل إنهما اعتباران لحقيقة واحدة. فالكمال يبلغ درجة الجمال. ومن ثم يوجه القرآن النظر إلى جمال السموات بعد أن وجّه النظر إلى كمالها (الآيات 5-3). ويصف سيّد مشاهد الجمال ونماذجها مؤكداً على توجيه القرآن للنفس باتجاه جمال النجوم في السماء وجمال الليالي والساعات والمراصد والزوايا وجمال القمر الحالم الساهي ليلة والزاهي المزهو ليلة، والمنكسر الخفيض ليلة والوليد المتفتح للحياة ليلة، والفاني الذي يدلف للفناء ليلة[390]. ويستنتج سيّد في كل ما يستعرضه أن القرآن يستخدم التصوير الفني لأن المعنى الكلي المجرد يظل حائراً في التصوّر البشري ومائعاً، حتى يتمثل في صورة محسوسة. ومهما أوتي العقل البشري من القدرة على التجرد فإنه

(390) الظلال، ج6، 3633.

يظل في حاجة إلى تمثل المعنى المجرد في صُور وأشكال وخصائص ونماذج. لذلك يضرب القرآن الأمثال للناس ويقرّب إلى حسّهم معانيه الكبرى بوضعها في صور ومشاهد ومحسوسات ذات مقومات وخصائص وأشكال[391]. وفي أماكن عديدة يتحدث سيّد عن الإعجاز القرآني في تصوير النماذج الإنسانية في «لمسات عجيبة من الريشة المعجزة في رسم ملامح النفوس. إن كل كلمة أشبه بخط من خطوط الريشة في رسم الملامح وتحديد السمات. وسرعان ما ينتفض النموذج المرسوم كائناً حياً، مميز الشخصية، حتى لتكاد تشير إليه بأصبعك وتفرزه من بين ملايين الاشخاص وتقول: هذا هو الذي أراد إليه القرآن. إنها عملية خلق أشبه بعملية الخلق التي تخرج كل لحظة من يد الباري في عالم الأحياء[392]. وقد وقف سيّد أمام قصة يوسف (في السورة التي تحمل اسمه) ولاحظ فيها أنها وردت بتمامها وبطولها في سورة واحدة وهو طابع منفرد في السور القرآنية جميعاً. وبعد استعراض للقصة وسياقها وتحليلها أدبياً وفنياً قال عنها إنها «النموذج الكامل لمنهج الإسلام في الأداء الفني للقصة. وهي المعرض المتخصص في عرض المنهج القرآني من الناحية الفنية للأداء». وهو استخرج من القصة الدلالات الفنية والاجتماعية والتاريخية وجعلها مناسبة لنقض الأفكار المعاصرة حول «الصدق الفني» و«الواقعية» في كتابة «القصة المقبولة»[393].

ومن وقفاته الجمالية الفنية، تفسيره الجمالي لصُور سورة الرعد وظلالها ومشاهدها وموسيقاها وسياقها وخصائص الأداء الفنية فيها، والتقابل

---

(391) المصدر نفسه، 2296-2297.

(392) «الظلال» 1، 204.

(393) «الظلال» 4، 1951-1963.

الفني العجيب فيه[394] إلى الكثير الكثير مما لا يمكن حصره هنا. وإنما يمكن القول إن قارئ الظلال يقف على تحليل جمالي بياني رائع للصور والمشاهد الفنية والتصويرية للآيات القرآنية.

وفي هذا السياق يمكن أن نفهم إهداء سيّد قطب آخر مؤلف خصصه للنقد الأدبي إلى «روح الإمام عبدالقاهر الجرجاني، أول ناقد عربي أقام النقد الأدبي على أسس علمية نظرية ولم يطمس بذلك الروح الأدبية الفنية، وكان له من ذوقه الناقد وذهنه الواعي ما يُوّفق به بين هذا وذاك في وقت مبكر شديد التبكير، وقد شغل القدماء أنفسهم بمباحث عقيمة حول اللفظ والمعنى ولم يلمسوا قضية التصوير الفني بالرغم من اقتراب البعض منه مثل الجاحظ وابن قتيبة وقدامة وأبو هلال العسكري وأخيراً عبدالقاهر الجرجاني الذي وضع نظريته في التخيّل»[395].

ولعل أخطر وأهم ما في موقف سيّد قطب ونظريته في الأدب والنقد، حريته وجرأته في تناول الكتب المقدسة من هذا المنظار. ففي دراسة له بعنوان: «الصُور والظلال في الفن» يتعجب سيّد من «أن يكون القرآن هو كتاب العرب الأول ثم لا يستفيد الأدب العربي من طريقته الأساسية شيئاً بعد نزوله وتيسيره للذكر في أيديهم إلا فلتات في ديوان كل شاعر هي امتداد للتصوير في الأدب الجاهلي وعلى طريقته لا على طريقة القرآن الرفيعة. ولعل مرد ذلك إلى أن الحاسة الفنية عند أولئك الشعراء كانت أقل من أن تتطلع إلى هذا الأفق الرفيع، فلعلّنا أن نكون اليوم أحق بهذا التطلع من جميع من مضوا من شعراء

---

(394) المصدر نفسه، 2045-2053.

(395) النقد الأدبي: أصوله ومناهجه، القاهرة، -1948 ص 3.

العربية خلال أربعة عشر قرناً[396].

ومن النصوص الأدبية التي يختارها سيّد ويبدي إعجابه بها وتقريظه لها، مقاطع من «نشيد الأنشاد» في التوراة، ينقلها ويعلّق عليها داعياً إلى فهم الصُور الحسية التي تتوالى في مقاطع على لسان الحبيب والحبيبة «كتفاح بين شجر الوعر، كذلك حبيبي بين البنين، تحت ظله اشتهيت أن أجلس، وثمرته حلوة بحلقي، أدخلني إلى بيت الخمر، ورايته فوقي محبة. شماله تحت رأسي ويمينه تعانقني». «ما أجملك وما أحلاك أيتها الحبيبة باللذات. قامتك هذه شبيهة بالنخلة، وثدياك بالعناقيد، قلت إني أصعد إلى النخلة وأمسك بعذوقها وتكون ثدياك كعناقيد الكرم ورائحة أنفك كالتفاح وضحكك كأجود الخمور السائغة المرقرقة السائحة على شفاه النائمين[397]. ويُعلق سيّد على هذه الصُور الحسية (دون أن تثور فيه الحمية القومية أو الأصولية الإسلامية أمام نص توراتي)، فيقول بأنها صورة للحب الفطري ويعتبرها «أعلى في آفاق الفن على كل ادعاء بالغزل على طريقة المعاني الذهنية التي يلجأ إليها شعراء العذرية». ويتحدث سيّد عن تأثير الشعراء الأوروبيين وانتفاعهم «بكتابهم المقدس»، وذلك واضح «في طريقة الإحساس وفي طريقة التعبير على السواء»؛ ويصل إلى استنتاجه الخطير (وهنا بيت القصيد) بأن «القرآن بين أيدينا وهو يتبع في التعبير طريقة التصوير الحي الذي يزوّد مساحة المعنى النفسية ويحيله صورة حية، فلا ننتفع بها. إنني أدعو إلى تملّي طريقة القرآن في التصوير والتظليل فهي أعلى طريقة فنية للأداء. فإن نقلها إلى عالم الأدب خليق بأن يرفع هذا الأدب إلى آفاق رفيعة

---

(396) كتب وشخصيات – ص 28.

(397) استخدم سيّد قطب الترجمة القديمة للتوراة. لترجمة جديدة أدق وربما أجمل: انظر دار المشرق 1989 – سفر نشيد الأنشاد – الصفحات 1381-1392.

لم نصل إليها الآن»[398].

وفي دراسة أخرى بعنوان «نفحات من فارس» يستعرض سيّد غزليات الشاعر حافظ الشيرازي التي ترجمها إبراهيم أمين الشواربي (وهي أربعماية وست وتسعون مقطوعة) ويتوقف كثيراً عند الصُور الحسية حيث يختار بعض الأبيات (منها على سبيل المثال: «أي شيء أجمل من رفقة الأحباب والتمتع باللهو والرياض والربيع الجميل؟ إن شفة الحبيب ياقوتة ظمأى إلى الدماء، وأنا من أجل رؤيتها أضحّي بالروح. مبعثر الخصلات محمر الوجنات، ضاحك الأسنان، تلعب به الخمر، سكران ممزق القميص، يتغنى بالألحان. ولقد شربنا ما صبّه الساقي في كؤوسنا. سواء كانت خمرة من خمور العربدة أو من خمور الفردوس والجنان». فيعلّق عليها بعد أن يخلد «مع حافظ إلى الغناء العذب بروح صادقة لا تكدرها شوائب الحياة ولا هموم العيش ولا أحقاد الناس، ولا تفسرها كذلك غواشي القلق ولا هموم الفكر ولا الجدل الذهني العقيم[399]، ويقول «إنها لعجيبة مدهشة تلك التي تجعل القارئ يتابع حافظاً في لذة وارتياح فلا يمل ولا يسأم ذلك التكرار الذي لا ينتهي في الغزليات، وذلك اللعب بالنكات اللفظية والتعبيرية التي تزحم الديوان والتي كانت نظائرها في شعر البديعيين في اللغة العربية كفيلة بإسقاط هذا الشعر وكفيلة كذلك بالسأم والضجر إلى حد الاختناق[400]. وفي ختام تعليقاته نقرأ جرأة سيّد حين يقول عن حافظ إنه شاعر «مستهتر في عشقه الصوفي أو الغزلي، نشوان بخمرة الإلهية أو النواسية، وليقل من شاء كيف شاء فهو خير عند نفسه وعند الله من المرائين والمنافقين،

(398) كتب وشخصيات، ص 37-40.

(399) المصدر نفسه، ص 68.

(400) المصدر نفسه، ص 72.

ومن الوعاظ الثقلاء!![401]. نعم. هذا ما كتبه سيّد قطب قبل أكثر من ستين عاماً.

ولسيّد قطب رواية اسمها «أشواك»[402]. هي قصة حب مهداة إلى حبيبته التي لم يتزوجها ولعلها قصة حب واقعية إذ المعروف أن سيّد قطب مثله مثل أستاذه العقّاد لم يتزوج. وهو كتب عن الحب والزواج وآلام العلاقة التي لا تنتهي بزواج وجروحها النفسية والعاطفية. وفي «أشواك» كلام عن الانجذاب الجسدي بين الحبيبين ووصف دقيق غير معتاد لجمال الحبيبة ومحاسنها وملامحها المغرية وصدرها الظاهر الذي يفتن الناظر[403]. إلخ.

كما أن له مواقف رددها كان يُعبّر فيها عن إعجابه بفن الطرب وحماسته له إلى حد أنه وصف ام كلثوم ومحمد عبدالوهاب بأنهما «من الظواهر الكونية التي لا تتكرر»[404]. وكان أبدى إعجابه في مقال شهير بأداء «الفرقة القومية لألحان سيّد درويش». وكتب في مقال آخر عن كون «مباهج الحياة عنصر أصيل في الإصلاح الاجتماعي»[405].

الانتقال إلى أرض الإسلام الحضاري

وباعتقادي فإن المرحلة التي بدأت مع الحرب العالمية الثانية (1939 - 1940) وانتهت بنكبة فلسطين (1948) وسفر سيّد قطب إلى أمريكا، قد شهدت تبلور الموقف الجديد لديه، كما لدى غيره من كبار مفكري وكتّاب

---

(401) المصدر نفسه، ص 79.

(402) (القاهرة 1947).

(403) أشواك، ص 45.

(404) سليمان فياض، مرجع سابق.

(405) انظر مقالاته في مجلة الشؤون الاجتماعية بين 1940و1946 التي جمعها ونشرها آلان روسيون، م. س.

عصره، وآيته الانتقال من الوقوف على أرض الحضارة الغربية إلى البحث عن أرض جديدة، شرقية، تُعبّر عن روح مصر الحقيقية، وهو ما رآه مثلاً في «قنديل أم هاشم» ليحيى حقي، «وخان الخليلي» لنجيب محفوظ، حين كتب: «لقد كانا مصريين دماً ولحماً وعاطفة وشعوراً في هذين العملين المعجبين. وذلك هو الطريق[406]. لقد عرف سيّد قطب نفس التحول الذي عرفه عباس العقّاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم وغيرهم من رواد جيله. وهو تحوّل جرت تسميته عادة «العودة إلى الإسلام»، أو «العودة إلى الشرق وإلى مصر»، أو حتى «بعودة الروح» نظراً لتركيز كتّاب ذلك العصر على تميّز الشرق عن الغرب بأهمية وقيمة الروح على حساب المادة! وقد جاءت الحرب الوحشية المدمّرة (الحرب العالمية الثانية) لتكشف أسوأ ما في المادية الغربية من عناصر شر وهمجية ودمار. ثم جاءت نكبة فلسطين لتكشف غياب «المنطق» وفقدان «العدالة» في المنظار الغربي الداعم لقيام إسرائيل والصامت عن مأساة القرن التي حلت بعرب فلسطين. تلك كانت «الصدمة» التي أعادت «الوعي والروح» إلى سيّد قطب. ولكن عبر مسارٍ طويل متعرج (1940-1948) فبدأ مشواره الجديد من النقد الأدبي، ومن القرآن تحديداً.

لقد عرفت المرحلة ما بين 1940 و1946 (مقالاته في مجلة الشؤون الاجتماعية) تبلوُر حسّ إصلاحي اجتماعي اشتراكي لدى سيّد قطب هو أقرب إلى الفكر الليبرالي التقدمي وإلى التيار الاجتماعي الديموقراطي (الحركة الفابية بإنكلترا). ركّز على معاني الديموقراطية الحقيقية واكتشف فيها قيمة العدالة الاجتماعية (كتسمية بديلة عن الاشتراكية) و«التسوية بين الجميع في فرص النجاح» و«تيسير الحياة للفقراء»، ودعا إلى قيام «المجتمع

(406) من رسالة له إلى توفيق الحكيم: مجلة الرسالة 1949/5/16.

المتوازن»، و«الوطنية الصادقة»، وتساءل فيها عن «معنى الحضارة وهل نحن متحضرون»، وعن «الفوارق السحيقة بين مظاهرنا وحقائقنا»، وعن «ضعف تشكيلاتنا الاجتماعية، وهل نحن أمة»، وعن «عاطفة الخير والواجب لدى الجمهور»، وعن «حيرة وضياع الجيل الجديد»، و«أزمة الزواج»، وكتب فيها أيضاً عن «مُقوّمات المجتمع المصري»، و«عن الريف، والبيئة والأرض والتقاليد»، وعن «العقلية الاجتماعية»، وعن البحث العلمي «المعتمد على الإحصاء والتجربة»، وعن «الفن والطرب والفنون الجميلة والمباهج والثقافة والتعليم للمرأة ومكافحة الأمية والكتب المدرسية والطفولة والمبرّات الاجتماعية للمحرومين من الأطفال». إلخ. وكلها عناوين لمقالاته في تلك المرحلة، التي شكلت تياراً عارماً في البلاد أدى به إلى الاصطدام بالسلطات الملكية، وإلى انتقاله إلى خوض المعركة السياسية الصريحة ضد النظام وعلى صفحات الجرائد الوطنية. وطبيعي أن يكون تأثّره بأفكار عصره الوافدة عبر الكتب والمجلات التي كانت تصل من بيروت، التي ترجمت أروع الأدب الروسي والنقد الاجتماعي الأوروبي والأمريكي، قد ظهر بوضوح في كتاباته يومذاك، كما ظهر ميله إلى إيجاد طريق ثالثة ما بين روسيا وأمريكا المتطاحنتين في غزو فكري وثقافي كبير بعد الحرب العالمية. إلى أن صرخ صرخته المشهورة «الحمد لله لقد وجدت القرآن». وكان قد نشر في عام 1939 مقالة في (مجلة المقتطف) عن التصوير الفني في القرآن، تحوّلت إلى كتاب شهير حمل نفس العنوان وأهداه إلى أمه (1945)، عرض في صفحاته الأولى إلى كيفية عودته أو اهتدائه إلى القرآن من باب النقد الأدبي والبحث الجاد عن الصور والظلال الحسية التي تخاطب الحس والوجدان.

فأعاد قراءة القرآن وكان قد قرأه مع أمه وهو صغير. ولكنه لم يجد فيما قرأه وسمعه وهو شاب «ذلك القرآن اللذيذ» الذي كان يجده في طفولته وصباه. «واأسفاه لقد طمست كل معالم الجمال فيه وخلا من اللذة والتشويق». فعاد إلى قراءته لكي يجد «قرآني الجميل الحبيب! وأجد صوري المشوقة اللذيذة. إنها ليست في سذاجتها التي كانت هناك. لقد تغيّر فهمي لها، فعدت إليها الآن أجد مراميها وأغراضها، وأعرف أنها مثلٌ يُضرب لا حادث يقع. ولكن سحرها ما يزال. وجاذبيتها ما تزال. الحمد لله لقد وجدت القرآن»[407]. ومن التصوير الفني، ومشاهد القيامة في القرآن، مزج حسه الاجتماعي الديموقراطي الاشتراكي الليبرالي بواقع عصره وبلاده، فكان كتابه السياسي الإسلامي الأول[408]. الذي قيل إنه ربما كان السبب المباشر وراء قرار وزارة المعارف إرساله (أو نفيه) في بعثة دراسية إلى أمريكا. إن كتبه التي صدرت في أعوام 1945-1948 تدل على نظرة إسلامية إصلاحية ليبرالية متنوّرة كانت شائعة في عصره، لم تكن لتبعد كثيراً عن نظرات كبار مفكري جيله، ولا عن نظرة حسن البنّا وجماعة الإخوان المسلمين في تلك المرحلة. تلك كانت فترة الإسلام الليبرالي المنفتح المعتدل الوسطي وهي انتهت بنكبة فلسطين وباغتيال حسن البنّا (1949) ثم بقيام مرحلة الانقلابات العسكرية في المشرق العربي.

في مقالة مدح فيها كتاب حسين فوزي «سندباد عصري» قدّم سيّد قطب تفسيره الممتع والعذب لأسطورة سندباد. وكأنه كان يحكي عن حاله: «السندباد المخلوق الذي يناديه المجهول فيلبّيه، ويجذبه الخطر فيستجيب

(407) التصوير الفني في القرآن، الطبعة السادسة، دار الشروق، 1980، ص 7.

(408) العدالة الاجتماعية في الإسلام، 1948.

إليه، ويتعرض للأهوال الشداد الجسام في كل رحلة من رحلاته، ثم يبلغ مأمنه بعد اليأس، ويسترد ثروته بعد الفقدان. ولكن المجهول يناديه، والخطر يجذبه إليه، فما يلبث أن يودّع الأمن ويستصغر الثروة ويعود إلى المجازفة من جديد وراء ذلك المجهول، المحجوب، وخلف هذا الخطر المحبوب. إن في قرارة كل نفس إنسانية سندباد أو شعرة من السندباد، ولو لم يطوف مثله في بحار الأرض ويتعرض في طوافه لشتى الأخطار. من منا لم يجذبه المجهول مرة أو مرات. ولم يستهوه الخطر للحظة أو لحظات، ولم يستعذب المعرفة ولو كلّفته التضحية والتضحيات»[409]. نعم. من منا لم. ولم؟.

سيّد قطب. وأمريكا

في عام 1948 انتدبته وزارة المعارف في بعثة «لدراسة المناهج التعليمية في الولايات المتحدة الأمريكية». فقضى فيها عامين كاملين من أغسطس/آب 1948 وحتى أغسطس/آب 1950. ويقول هو في وصيته الشهيرة[410]، إنه سافر إلى أمريكا في ربيع عام 1948 (وهذا أدق لأن الدراسة في أمريكا تنقسم إلى فصلين ربيع وخريف)، ولم يكن يعرف إلا القليل عن الإخوان المسلمين. وفي أمريكا بدأ التحوّل الذي سيغيّر مجرى حياته لاحقاً. فهو كالكثيرين غيره من المثقفين الذين تحوّلوا من الماركسية أو اليسار أو الليبرالية إلى الإسلام (عمار أوزيغان ومالك بن نبي في الجزائر، جلال آل أحمد وعلي شريعتي ومجاهدي خلق الأولى في إيران، والكثيرون في لبنان ومصر وفلسطين والعراق والسودان

(409) كتب وشخصيات، ص 222.

(410) التي صدرت بعنوان لماذا أعدموني؟ عن جريدة الشرق الأوسط السعودية. وهي عبارة عن تقرير كتبه للمحققين الذين كانوا يستجوبونه في السجن الحربي في 22 أكتوبر/ تشرين الأول 1965. وقد حصل محمد حسنين هيكل على صورة عن النسخة الأصلية بحكم علاقته بالرئيس عبدالناصر وأعطاها للناقد رجاء النقاش الذي نشرها بدوره في الشرق الأوسط: انظر: حلمي النمنم، م. س. ص23

بعد انتصار الثورة الإيرانية أبرزهم منير شفيق)، اكتشف الإسلام في الغرب، وتبنّى نظرة أصولية إلى الذات بسبب صدمة الاحتكاك بالآخر وما تركته من آثار سلبية. ولا عبرة بالكلام السخيف الذي كتبه بعض الشيوعيين واليساريين المصريين من أن سيّد قطب قد جندته المخابرات الأمريكية للعمل ضد اليسار المصري والثورة الناصرية[411].

في أمريكا (وقبل رحلة السجون المصرية) بدأت أصولية سيّد قطب تتبلور من خلال نقد الآخر، (الحضارة الأمريكية الغربية المادية) ونقد «انبهارنا بهذا الآخر وضياع هويتنا وتشتت قوانا». وفي رسائله إلى أصدقائه (توفيق الحكيم، والناقد والكاتب شقيقه محمد قطب، وزميله في دار العلوم محمد جبر، وأنور المعداوي، والأديب عباس خضر محرر باب المتابعات الثقافية في مجلة الرسالة، والشاعر محمد أبو الوفا، وغيرهم، وهي رسائل نشرتها له مجلة الرسالة) بدأت ملامح التكوين الفكري الجديد لسيّد قطب تتشكل، وسِمتها الرئيسة توتر قلق العلاقة بالذات والآخر. وهذا أمر مفهوم في تلك المرحلة وظروفها وأوضاعها.

في رسالة مطوّلة إلى صديقه توفيق الحكيم[412] يقول سيّد قطب: «صديقي الكبير الأستاذ توفيق الحكيم. شكراً لك على هديتك الكريمة: كتابك الجديد «الملك أوديب»، إنها شيء عزيز ثمين بالقياس إلى هنا في تلك الورشة الضخمة السخيفة التي يسمونها العالم الجديد. لقد استروحت في كلمة الإهداء «ممن يذكرك دائماً» نسمة رخيمة من روح الشرق الأليف. فالذكرى هي خلاصة الروح – وما كان أحوجني هنا إلى تلك النسمة الرخيمة. إن شيئاً واحداً ينقص

(411) حول هذه المسألة راجع مقدمة حلمي النمنم في كتابه المذكور سابقاً، ص 5-24.

(412) نشرتها مجلة الرسالة في عدديها 827 و828، بتاريخ، 9 و16 مايو/أيار 1949.

هؤلاء الأمريكيين - على حين تذخر أمريكا بكل شيء - شيء واحد لا قيمة له عندهم. الروح!. أشعر بأنني أرد لك بعض جميلك حين أُحدثك بصراحة كاملة عن عملك الفني الجديد، مؤثراً هذه الطريقة على كتابة مقالة نقد. ليس بي الآن أقل رغبة لكتابة مقالات وليس لدي الوقت أيضاً. إنما يشجعني على الكتابة للحظة أنني أستحضر شخصك في خيالي وأُبادلك حديثاً بحديث، ليس فيه كلفة التحضير ولا تعمّل الفكرة ولا اصطناع الأسلوب. ما أحوجني هنا لمن أُبادله حديثاً بحديث في غير موضوع الدولارات ونجوم السينما وماركات السيارات. حديثاً في شؤون الإنسان والفكر والروح»[413]. إننا نجد هنا كل عناصر النقد الإسلامي المعاصر للحضارة الغربية المادية (والأمريكية تحديداً) وهو نقد تبلور على يد سيّد قطب في رسائله في مجلة الرسالة، وفي كتابه «أمريكا التي رأيت»[414].

وقد حدثني الإمام الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين عدة مرات عن تأثّره هو وأبناء جيله أثناء مرحلة الدراسة في النجف بمقالات سيّد قطب في مجلة الرسالة وبخاصة رسائله إلى أصدقائه، التي نُشرت ما بين عامي 1949 و1951، ثم بكتاباته المنشورة بعد ذلك. ولعلنا نلحظ بوضوح أثر سيّد قطب ورؤيته الحضارية للمسألة الإسلامية في مقالات وكتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيّد الشهيد محمد باقر الصدر والسيّد محمد حسين فضل الله وغيرهم، ممن درسوا في النجف في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وهم جميعاً كتبوا عن الحضارة الغربية وعن المادية في مواجهة الحضارة الإسلامية. ولعلي قرأت عند الإمام شمس الدين والسيّد فضل

---

(413) إلى الأستاذ توفيق الحكيم: مجلة الرسالة، العدد 827، الإثنين 9-5-1949.

(414) نُشرت حلقاته الثلاث في مجلة الرسالة، السَّنة التاسعة عشرة، المجلد الثاني، الأعداد 957-959-961 بتاريخ 5 و19 نوفمبر/ تشرين الثاني و3 ديسمبر/كانون الأول 1951.

الله وسمعت منهما نفس المعاني ونفس الروح، بل وربما نفس العبارات الواردة عند سيّد قطب حين يقول: «أمريكا. الدنيا الجديدة، ذلك العالم المترامي الأطراف الذي يشغل من أذهان الناس وتصوراتهم أكثر مما تشغل من الأرض رقعته الفسيحة وترف عليه أخيلتهم وأحلامهم بالأوهام والأعاجيب وتهوي إليه الأفئدة من كل فج. أمريكا تلك المساحات الشاسعة. تلك الموارد التي لا تنضب. تلك المعاهد والمعامل والمتاحف. عبقرية الإدارة والتنظيم، ذلك الرخاء السابغ كأحلام الجنة الموعودة. ذلك الجمال الساحر. تلك اللذائذ الحرة المطلقة من كل قيد أو عُرف. أمريكا هذه كلها. ما الذي تساويه في ميزان القيم الإنسانية وما الذي أضافته إلى رصيد البشرية من القيم أو يبدو أنها ستضيفه إليه في نهاية المطاف؟ أخشى ألا يكون هناك تناسب بين عظمة الحضارة المادية في أمريكا وعظمة «الإنسان» الذي ينشئ هذه الحضارة. وأخشى أن تمضي عجلة الحياة ويطوي سجل الزمن، وأمريكا لم تضف شيئاً -أو لم تضف إلا اليسير الزهيد- إلى رصيد الإنسانية من تلك القيم التي تميّز بين الإنسان والشيء، ثم بين الإنسان والحيوان»[415].

ولعل مرجع ذلك الموقف من الحضارة الأمريكية يعود أيضاً إلى كتابات أرنولد توينبي وبرتراند راسل وأوزوالد شبنغلر، التي كانت تتنبأ بنهاية عصر الرجل الأبيض وحضارته التي لم يعد لديها ما تعطيه للبشرية. ولقد أخذ سيّد قطب هذا المعنى حين قال بأن كل حضارة إنما تعيش بمقدار ما تملك أن تعطي البشرية من رصيد في إدراك الحياة وبمقدار ما يسمح هذا الرصيد للحياة بالامتداد والنمو والرقي. ولقد انتهت الحضارة الأوروبية الأمريكية إلى أن تقصر همها على إنتاج المصانع، أما في حقل المبادئ فإنها

---

(415) مجلة الرسالة، السَّنَة 19، العدد 957، 5 نوفمبر/ تشرين الثاني 1951.

ظلت تجترّ مبادئ الثورة الفرنسية[416]. وبحسب سيّد قطب فإن منشأ الفكرة الشيوعية يعود إلى احتلالها «في عالم المبادئ مساحة أوسع من المساحة التي انتهت إليها مبادئ الثورة الفرنسية في العالم الغربي. إن الشيوعية هي النهاية الطبيعية لحضارة خالية من الروح، خاوية من المثل، مجرّدة من الأحلام[417]. ولكن الشيوعية نفسها ستقع هي الأخرى في ورطة ولن تستطيع سدّ جوع الإنسان «إلى هدف إنساني أكبر والى صلة بالكون أشمل من البيئة والى عقيدة في قوة أكبر من البشرية وإلى مستقبل دائم النمو لا يقف عند حد محدود[418]. وهنا دور الإسلام، الوارث الحضاري لقيادة البشرية. ذلك أنه «لو لم يكن الإسلام موجوداً لبحثت عنه الإنسانية ولابتدعت نظاماً يشبهه بعد انحسار الموجتين السابقتين[419]. إننا نجد نفس هذا المعنى لدى كل مفكري الحركة الإسلامية العربية المعاصرة وهو معنى تحول لاحقاً إلى طوطم عبر شعارات «الإسلام هو الحل»، و«الإسلام هو البديل»، ففقد كل مصادر غناه وحيويته ومستواه النقدي الثوري التي كانت له على أيدي شمس الدين وفضل الله ومطهري وشريعتي ومالك بن نبي. خصوصاً أنه عند سيّد قطب لم يحجب رؤيته لمكامن الخلل والضعف في المجتمعات الإسلامية، ولم يجعله يمجّد الذات ويحطّم أو يشوّه الآخر. «آه يا صديقي، ليتك لم تذهب إلى فرنسا. ولكنك ما كنت بمستطيع الآن أن تقوم بدورك الأساسي في وضع القالب الفني الصحيح للتمثيلية (المسرحية) العربية إذا لم تذهب إلى هناك. فدراستك هناك للمسرح الإغريقي هي التي مكّنتك من وضع القالب السليم. إن الخير لا

---

(416) سيّد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، ط3، 1978، ص 21-22.

(417) المصدر نفسه، ص 22-23.

(418) المصدر نفسه، ص 29.

(419) المصدر نفسه، ص 33.

يمكن تمحيصه والشر لا يخلو من الخير بحال. والآن يا صديقي، هل أدلك على النبع؟ لقد قال لك أستاذك الفرنسي، كما قلت في «زهرة العمر» وأنت تعرض عليه محاولاتك باللغة الفرنسية: «أكتب بلغتك تبدع. هذا هو نفسه ما أقوله لك: «استوح ميراثك لتبدع»[420].

«إننا نملك أشياء ولكننا لا ننتفع بها ولا نستغلها. إننا نملك طاقات من الذكاء الخارق حين نقارن شعبنا إلى شعب كالأمريكان، ولكننا نهمل هذه الكنوز بالجهل والأمية والفقر المدقع القاتل لكل موهبة وذلك لتستمتع حفنة من الباشوات والكروش بترف لا تعرفه القرون الوسطى»[421].

«إنني حين أكتب عن أمريكا ما أحسه من حقائق لا أعني أنني راضٍ عن الحياة في الشرق وما فيها، ولكن هناك شيئاً واحداً لا يصح أن نغفله: إن أمريكا تستخدم كل رصيدها الممكن وإننا نهمل رصيدنا فنبدو مفلسين. إن الحاضر الواقع في بلادنا لا يرضي أحداً، ولكن الممكنات أمامها كثيرة لو وثقنا في أنفسنا وفي رصيدنا المكنون وهذا هو مفترق الطريق. ولو أنك عشت في أمريكا بعض الوقت كما عشت لحمدت للشرق روحه رغم هذا الخمول الذي يُعانيه[422]. وهو كان في مكان سابق من نفس الرسالة أطلق مقولته الفظيعة الدقة والأمينة التشخيص حين قال: «تصلح أمريكا أن تكون ورشة العالم فتؤدي وظيفتها على خير ما يكون. أما أن يكون العالم كله كأمريكا فتلك هي كارثة الإنسانية بكل تأكيد». (وما أشبه اليوم بالبارحة!).

لقد درس سيّد قطب المجتمع الأمريكي وحضارته دراسة وافية نلحظها

---

(420) رسالة إلى توفيق الحكيم: مجلة الرسالة، العدد 828، الإثنين 1949/5/16.

(421) من رسالته إلى عباس خضر: مجلة الرسالة، العدد 887، الإثنين 3 يوليو/تموز 1950.

(422) نفس المرجع.

في ما ورد في كتبه اللاحقة مثل «الإسلام ومشكلات الحضارة» و«نحو مجتمع إسلامي» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«المستقبل لهذا الدين» و«الإسلام والسلام العالمي». وهو يتحدث عن دراسته للمجتمع حين كان في أمريكا، فيقول: «كنت ليلة في إحدى الكنائس ببلدة جريلي بولاية كولورادو فقد كنت عضواً في ناديها، كما كنت عضواً في عدة نواد كنسية في كل جهة عشت فيها ما بين واشنطن في الشرق وكاليفورنيا في الغرب، إذ كانت هذه ناحية هامة من نواحي المجتمع، تستحق الدراسة عن كثب ومن الباطن لا من الظاهر، وكنت معنياً بدراسة المجتمع الأمريكي[423]. وفي كتابه «أمريكا التي رأيت»، الذي قال إنه سينشره في كتيّب في سلسلة إقرأ، ونشر بعض حلقاته في الرسالة كما سبقت الإشارة، يستعرض سيّد قطب «معالم» الحضارة الأمريكية لينتقدها، ولكنه في استعراضه السريع يبدو عالم اجتماع وعالم نفس وعالم سياسة واسع الاطلاع عميق الثقافة دقيق الملاحظة متين التعبير: «وإنه ليبدو أن العبقرية الأمريكية كلها قد تجمعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج بحيث لم تبق فيها بقية تنتج شيئاً في حقل القيم الإنسانية. شعب يبلغ في عالم العلم والعمل قمة النمو والارتقاء، بينما في عالم الشعور والسلوك بدائي لم يفارق البشرية الأولى، بل أقل من بدائي في بعض نواحي الشعور والسلوك».

وتحضرني هنا واقعة طريفة تبيّن مقدار معرفة سيّد قطب بالمجتمع الأمريكي (قبل 60 عاماً) ومقدار جهل معظمنا اليوم رغم كل التقدم في وسائل الاتصال والإعلام والمعرفة! فقد نقل عادل حمودة مقاطع طويلة من رسائل سيّد من أمريكا والمنشورة في مجلة الرسالة معلقاً على ما ورد في إحداها من وصف سيّد قطب لمباراة في لعبة «كرة القدم»، فقال حمودة: «أدهشني أن يتابع

---

(423) الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 82.

سيّد قطب مباريات الكرة ولكن فاته أن تلك اللعبة لا تسمى في أمريكا كرة القدم (فوتبول) وإنما تسمى بيسبول وهي لعبة أمريكية خاصة لها شهرة كرة القدم في بلاد اخرى[424]. والحقيقة أن عادل حمودة، الصحفي الشهير، هو الذي أخطأ ولم يفهم أسماء ألعاب الكرة في أمريكا كما عرفها ونقلها سيّد قطب الذي كان على حق حين وصف اللعبة واسمها فعلاً كرة قدم – فوتبول– وهي غير الفوتبول العالمية التي اسمها في أمريكا سوكر (Soccer) وهي طبعاً غير البيسبول.

كان سيّد قطب في ما كتبه عن أمريكا مراقباً فطناً لا بل باحثاً سوسيولوجياً وليس مجرد ناقل من غير علم أو معرفة. إننا حين نقرأ اليوم «أمريكا التي رأيت» لسيّد قطب، نفاجأ لدقة التحليل وعمق الرؤية وكأننا نقرأ النص اليوم في مطلع الألفية الثالثة (وبعد مرور ستين عاماً على كتابته). في «أمريكا» هذه يتخلى سيّد قطب عن عقيدة «إن الأدب للأدب». ورغم نقده وعدائه للشيوعية فإنه صار يؤمن بنوع من «الأدب الملتزم» المنبثق عن العقيدة وواقع الحياة وصدق العواطف. وفي ذلك نلمس بداية الأصولية الشبيهة إلى حد التماثل بالأصولية الشيوعية لمرحلة ستالين، والتي عبّر عنها جدانوف في خطابه الشهير والمنشور بعنوان (إن الأدب كان مسؤولاً)[425] وهي نظرية سادت حتى في الولايات المتحدة الأمريكية، الأمر الذي جعل أهل الأدب والفن والمسرح «شيوعيين مارقين» في نظر الإدارة الأمريكية، إلى أن شنت حملة التطهير الشهيرة أيام المرحلة المكارثية مطلع الخمسينيات.

فالتحول الأصولي كان اجتماعياً بداية وقد عرفه سيّد قطب بالاحتكاك بالتيارات المتناقضة إبّان وبعد الحرب العالمية الثانية حيث ماتت القيم وهلكت

---

(424) من كتابه: سيّد قطب من القرية إلى المشنقة، سينا للنشر، القاهرة، 1987، ص 100.

(425) إن الأدب كان مسؤولاً: ترجمة رئيف خوري، تقديم هاشم الأمين، دار القارئ العربي، بيروت، 1948.

الروح. «إن المبادئ والأفكار في ذاتها -بلا عقيدة دامغة- مجرد كلمات خاوية أو على الأكثر معانٍ ميتة! والذي يمنحها الحياة هي حرارة الإيمان المشعّة من قلب إنسان! لن يؤمن الآخرون بمبدأ أو فكرة تنبت في ذهن بارد لا في قلب مشع. لا حياة لفكرة لم تتقمص روح إنسان ولم تصبح كائناً حياً دبّ على وجه الأرض في صورة بشر! كذلك لا وجود لشخص -في هذا المجال- لا تعمر قلبه فكرة يؤمن بها في حرارة وإخلاص. كل فكرة عاشت قد اقتاتت قلب إنسان! أما الأفكار التي لم تطعم هذا الغذاء المقدّس فقد ولدت ميتة ولم تدفع بالبشرية شبراً واحداً إلى الأمام[426]. إن

هذا التحول شبيه إلى أقصى الحدود بتحوّلات مماثلة عرفتها البلدان العربية منتصف السبعينيات من القرن العشرين حين انتقل قادة ومفكرون ماركسيون بارزون إلى التيار الإسلامي على قواعد الإسلام الحضاري في مواجهة الغرب والتغرّب والتغريب.

في أمريكا يتوقف سيّد قطب عن الكتابة. «ولعل منشأ هذا العزوف هو الرغبة في تحقيق شيء أكبر من مجرد الكتابة. إنني على إيمان بقوة الكلمة وامتدادها. كنت أحس أننا في مصر وفي الشرق قد تكلّمنا أكثر مما ينبغي، وأنه آن أوان أن نصنع شيئاً آخر وراء الكلام وغير الكلام»[427]. وهو يصل إلى ذروة موقفه هذا في رسالته إلى صديقه الناقد الأدبي أنور المعداوي[428]: «تنتظر عودتي لأخذ مكاني في ميدان النقد الأدبي! أخشى أن أقول لك إن هذا لن يكون، وإنه من الأولى لك أن تعتمد على نفسك إلى أن ينبثق ناقد جديد! إنني

---

(426) أفراح الروح: ص 23-24.

(427) «مقالته في الأدب والحياة»، مجلة الكتاب، الجزء الرابع، المجلد العاشر، 1951.

(428) نشرها صلاح الخالدي: أمريكا من الداخل بمنظار سيّد قطب، دار المنار، جدّة 1985، ص 158.

سأُخصص ما بقي من حياتي وجهدي لبرنامج اجتماعي كامل يستغرق أعمار الكثيرين. ويكفي أن أجدك في ميدان النقد الأدبي لأطمئن إلى هذا الميدان».

إن قول سيّد قطب «ببرنامج اجتماعي كامل يستغرق أعمار الكثيرين» يفيد معنى القناعة بضرورة صياغة مشروع لنهضة حضارية شاملة لا ينحصر مداه في عمل جيل واحد ولا تتحدد أُطره في زاوية واحدة من النظر بل هو «برنامج شامل» وهو «مشروع تاريخي» لا يلتزم العجلة والتسرع أو النظرة الانقلابية النخبوية.

سيّد قطب والإخوان

ليس معروفاً بدقة الوقت الذي أقام فيه سيّد قطب صلات وثيقة مع الإخوان المسلمين، ولكن المرجح أنه عرفهم قبل أن يقرر الانتماء إلى صفوفهم. والخطوة الهامة الأولى نحو الإخوان تمثلت في تخلّيه عن أفكاره الليبرالية والديموقراطية الاجتماعية العامة، وحسم توجهه نحو الإسلام نهائياً. وتشير معظم المصادر عن حياته إلى أن أفكاره في مقاله «نقد مستقبل الثقافة في مصر» عكست وعياً إسلامياً واضحاً، لأنه رفض بشدة نظرية طه حسين الليبرالية التي اعتبرت مصر جزءاً من العالم الغربي. ومن البداهة أن يكون الإخوان قد استحسنوا تلك المقالة وقاموا بالترويج لها، وكان قد نشرها في مجلة دار العلوم عام 1939.

أما سيّد قطب نفسه فهو يحدد بداية تفكيره بالإخوان وقت كان في أمريكا وخصوصاً بعد نكبة فلسطين ودور الإخوان في الجهاد والدفاع عن القرى والمدن في الحرب على الجبهة المصرية والأردنية. وقد ذكر سيّد قطب لشقيقه محمد (بعد عودته من أمريكا) أنه اقترب من الإخوان عاطفياً بعد اغتيال حسن البنّا، حيث رأى الفرحة والشماتة تعم الأوساط الصحفية والأكاديمية

الأمريكية، الأمر الذي دفعه إلى إعادة النظر في موقفه من دعاوى «الحياد والموضوعية» و«النزاهة العلمية» ورؤيته للتحيّز في أسطع صوره. فهو تريّث أولاً وانتهى ثانياً من مقولة الأدب للأدب، وانتقل ثالثاً إلى أدب الحياة والالتزام والمسؤولية قبل أن تطوُح به الأحداث والنكبات إلى خندق السياسة. ولعل أصدق وصف وتفسير لما حدث له نجده في وصيته الاخيرة قبل إعدامه، إذ يقول فيها عن تلك المرحلة: «لفت نظري بشدة بعد اغتيال حسن البنّا ما أبدته الصحف الأمريكية، وكذلك الإنكليزية، من اهتمام بالغ بالإخوان ومن شماتة وراحة واضحة في حل جماعتهم وضربها وفي قتل مرشدهم، ومن حديث عن خطر هذه الجماعة على مصالح الغرب في المنطقة وعلى ثقافة الغرب وحضارته فيها». وأنه صدرت كتب بهذا المعنى سنة 1950 يذكر منها كتاباً لجيمس هيوارث دن بعنوان «التيارات السياسية والدينية في مصر الحديثة». «كل هذا لفت نظري إلى أهمية هذه الجماعة عند الصهيونية والاستعمار الغربي. وفي الوقت ذاته صدر لي كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام سنة 1949 مرجعاً بإهداء هذه الجملة: «إلى الفتية الذين ألمحهم في خيالي قادمين يردون هذا الدين جديداً كما بدأ، يجاهدون في سبيل الله لا يخافون لومة لائم. إلخ.ففهم الإخوان في مصر أنني أعنيهم بهذا الإهداء ولم يكن الأمر كذلك ولكنهم من جانبهم تبنوا الكتاب واعتبروا صاحبه صديقاً، وبدأوا يهتمون بأمره. فلما عُدت في نهاية عام 1950 بدأ بعض شبابهم يزورني ويتحدث معي عن الكتاب[429].

والحال أن كتاب العدالة الاجتماعية يستحق هنا وقفة. ففي آخر الكتاب فصل بعنوان «حاضر الإسلام ومستقبله»[430]. يليه 3 صفحات بعنوان

(429) لماذا أعدموني؟، م. س، ص 10-11.

(430) الصفحات 182-213 من الطبعة الشرعية الخامسة عشرة، دار الشروق، القاهرة، 2002.

«في مفترق الطرق[431]. والقارئ لهذه الصفحات لا بد وأن يلحظ اختلافها عن بقية الفصول من حيث اللهجة والمضمون. فمن أول سطر في هذا الفصل يقول سيّد قطب «نحن ندعو إلى استئناف حياة إسلامية في مجتمع إسلامي، تحكمه العقيدة الإسلامية والتصور الإسلامي، كما تحكمه الشريعة الإسلامية والنظام الإسلامي[432]. وفي الفصل المذكور يستعرض سيّد قطب الآيات القرآنية التي تدعو إلى الحاكمية ليخلص إلى أنها «نصوص قاطعة لا سبيل إلى تأويلها ولا الاحتيال عليها. وأنها كلها تقرر حقيقة واحدة أنه لا إسلام ولا إيمان بغير الإقرار بالحاكمية لله وحده»[433]. ويتحدث سيّد قطب في هذا النص عن «العقيدة الصحيحة» المتمثّلة في «تفرد الله سبحانه بالألوهية ومن ثم تفرّده بالحاكمية». وعن ضرورة إعادة بناء العقيدة في نفوس الأفراد والجماعات قبل أن نفكر في موضوع التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة. ويقسم قطب البشر والمجتمعات والقيم والأخلاق إلى «إسلامية وجاهلية». ويرى أن «التصورات الجاهلية هي كل ما عدا التصور الإسلامي»[434]. أما «في مفترق الطرق» فيتوجه سيّد قطب إلى «حركات البعث الإسلامي» ليدعوها إلى «إعادة إقامة الإسلام من جديد»، لأن «وجوده قد توقف»[435].

فنحن نلحظ في هذا الكتاب الصادر عام 1949 كل الموضوعات والأفكار التي طوّرها سيّد قطب لاحقاً في كتابه «معالم في الطريق». فهل كان سيّد قطب يحتفظ بصلات خاصة مع الإخوان قبل اغتيال حسن البنّا

(431) المصدر نفسه، ص 214-216.

(432) المصدر نفسه، ص182.

(433) المصدر نفسه، ص183.

(434) المصدر نفسه، الصفحات 183-199.

(435) المصدر نفسه، الصفحات 214-216.

أقواها علاقاته العقائدية؟ الأكيد أنه كان قريباً جداً من نمط تفكير الإخوان، خصوصاً لجهة الحاجة إلى تنظيم طليعي «يعيد هذا الدين جديداً». والأكيد أيضاً أنه كان يتعاطف مع الموضوع الفلسطيني (مثل كل المصريين بعد الحرب العالمية الثانية) ومع المسلمين الهنود وخصوصاً من خلال كتابات أبو الأعلى المودودي ومحمد إقبال. فقد ترجم عباس محمد كتاب إقبال «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، وراجعه الدكتور مهدي علام، أستاذ سيّد قطب في دار العلوم. كما أصدر عبدالوهاب عزام كتاباً عن إقبال. ولعل قطب قرأ أيضاً المودودي منذ تلك المرحلة وتبنّى مصطلحاته في الحاكمية والربوبية والألوهية والمفاصلة مع الجاهلية (كتب العدالة الاجتماعية عام 1947، أي سنة صدور قرار تقسيم الهند ونشوء دولة باكستان الإسلامية، وصدور قرار تقسيم فلسطين ونشوء دولة إسرائيل «اليهودية»). ومن المنطقي أن يكون سيّد قطب حزن أشد الحزن لاغتيال البنّا، وأن فرحة الأمريكيين باغتياله أثارت غضبه وامتعاضه. إن وجوده في أمريكا الذي صادف حادثة اغتيال البنّا، أوضح له بجلاء عمق الهوة الحضارية بين الشرق والغرب. وهذا أوحى له ما مفاده أن تطور الحضارة الغربية رافقه انحلال أخلاقي وابتعاد عن القيم الدينية. وأن مادية الغرب لا تتفق مع القيم الإسلامية. وركز سيّد قطب بشكل خاص ومكثف على العلاقات المادية في الإنتاج والعلاقات الجنسية في المجتمع، واعتبر المسيحية الغربية مجرد إطار لا معنى له. وفي هذا الجو فسّر سيّد قطب فرحة الأمريكيين باغتيال البنّا بأنها فرحة مرجعها تعصب الغرب ضد الإسلام. من هذا قد يبدو أن سيّد قطب كان مهيئاً نفسياً وعقائدياً للانضمام إلى الإخوان المسلمين قبل سفره إلى أمريكا بفترة طويلة. ولفهم الجو النفسي الذي عاشه سيّد قطب بانضمامه إلى الإخوان المسلمين، يكفي أن نشير إلى عبارة ذات دلالة ظل يرددها لاحقاً مراراً: «لقد ولدت في عام 1951». وتعكس

هذه العبارة انفصالاً تاماً عن الماضي. وفي العام التالي انتخب في المجلس القيادي للإخوان المسلمين المعروف باسم مكتب الإرشاد، وعُيِّن رئيساً لقسم «نشر الدعوة».

في البداية عمل سيّد قطب منذ عودته إلى مصر على محاولة إصلاح التعليم ومناهجه، مقدماً الاقتراحات والنصائح إلى وزارة المعارف التي كانت قد أوفدته إلى أمريكا خصيصاً لدراسة النظم التعليمية وإمكانيات تطبيقها في مصر. وقد قيل وكُتب الكثير حول اختلاف سيّد قطب و«رجال أمريكا» في وزارة المعارف. وأبرز ما قيل جاء على لسان يوسف العظم الذي نسب إلى سيّد قطب قوله بأن «مناهج التربية الأمريكية غريبة عنا ولا تنبع من أعماق جذور أمتنا ولا ترتبط بأصالتها برباط». ودعا سيّد إلى اتخاذ المنهاج الإسلامي الشامل المتكامل أساساً للتربية في ديار الإسلام. فقامت قيامة الأبواق الأمريكية في وزارة التربية والمعارف المصرية وكان على رأسها يومئذ الأستاذ إسماعيل القباني[436].

وبحسب بعض من كتبوا سيرة حياته فإن رفض اقتراحاته ومشاريعه أدى إلى ترك سيّد قطب الوزارة وتقديم استقالته في أواخر عام 1952. إلا أنني أميل إلى الاعتقاد أن انغماسه في العمل السياسي بعد عودته من أمريكا، وصِلته بالضباط الأحرار أثناء التحضير لثورة يوليو/تموز وصداقته لأبرز أركان الثورة لا بل وتتلمذهم عليه، إذ كانوا يترددون إلى منزله في حلوان ثم في شقته بالقاهرة، وكان هو المدني الوحيد الذي يحضر اجتماعات مجلس قيادة الثورة، إضافة إلى قراره الانخراط في حركة الإخوان المسلمين وتسلمه مسؤوليات فيها، كل ذلك كان السبب في استقالته من وزارة التربية. وفي

(436) نقلاً عن: الخالدي، أمريكا من الداخل، م. س.، ص 40.

ذلك يقول سيّد نفسه: «واستغرقت أنا عام 1951 في صراع شديد بالقلم والخطابة والاجتماعات ضد الأوضاع الملكية القائمة والإقطاع والرأسمالية، وأصدرتُ كتابين في الموضوع، غير مئات المقالات في صحف الحزب الوطني الجديد والحزب الاشتراكي ومجلة الدعوة التي كان أَصدرها الأستاذ صالح العشماوي ومجلة الرسالة وكل جريدة أو مجلة قبلتْ أن تنشر لي بلا انضمام لحزب أو جماعة معينة. فظل الحال كذلك إلى أن قامت ثورة 23 يوليو/تموز سنة 1952. ومرة أُخرى استغرقتُ كذلك في العمل مع رجال ثورة 23 يوليو/تموز حتى فبراير/شباط سنة 1953 عندما بدأ تفكيري وتفكيرهم يفترق حول هيئة التحرير ومنهج تكوينها. وفي الوقت نفسه كانت علاقاتي بجماعة الإخوان تتوثق باعتبارها في نظري حقلاً صالحاً للعمل للإسلام على نطاق واسع في المنطقة كلها بحركة إحياء وبعث شاملة»[437].

وكان سيّد يرى بأنه ليس هناك من بديل يكافئ حركة الإخوان المسلمين للوقوف في وجه المخططات الصهيونية والصليبية الاستعمارية «التي كان قد عرف عنها الكثير وبخاصة في فترة وجوده في أمريكا»[438]، وكان من نتيجة ذلك انضمامه إلى الإخوان في عام 1953، أي بعد خلافه مع الضباط الأحرار. إلا أن الإخوان مع ترحيبهم به فهم حدّدوا مجال عمله في الأمور الثقافية لقسم نشر الدعوة ودرس الثلاثاء والجريدة التي تولى رئاسة تحريرها[439]، وتعطلت بعد صدور إثني عشر عدداً منها. وقد ظلّ سيّد بعيداً عن الأمور الحركية، وهذا أمر مفهوم كون الإخوان تعاملوا معه كمثقف إسلامي، وكونه حديث الصلة التنظيمية بهم. ومن هنا فإنه صادقٌ في قوله بأنه ظلّ بعيداً عن الأمور الحركية، وأنه كان

---

(437) لماذا أعدموني؟، م. س، ص 11.

(438) «المرجع نفسه».

(439) الإخوان المسلمون، صدر العدد الأول في 20 مايو/أيار 1954.

بريئاً من تهمة عضوية الجهاز السري ورئيساً لقسم المنشورات فيه.

لقد اعتقل سيّد مع من اعتقل من قيادات وكوادر الإخوان في يناير/ كانون الثاني 1954 بعد اصطدام حصل في الجامعة بين الإخوان وهيئة التحرير (وهي حزب الضباط الثوّار وقد رفض سيّد الانضمام إليه). ولكن قيادة الثورة أفرجت عن المعتقلين في مارس/آذار 1954، وأعادت إليهم الاعتبار كأبطال وكثوّار. ثم عادت لتلقي القبض عليهم بعد حادثة المنشية في 26 أكتوبر/ تشرين الأول 1954 (محاولة اغتيال عبدالناصر في الإسكندرية). وبقي سيّد في السجن حتى عام 1964 ليفرج عنه مع من أُفرج عنهم يومها، ثم ليعود مرّة أخرى وأخيرة إلى السجن في حملة اعتقالات صيف 1965، التي أعلن عنها عبدالناصر في خطابه الشهير في موسكو يوم 30 أغسطس/آب 1965. وبعد سنة تماماً، كان سيّد قطب شهيداً معلّقاً على حبل المشنقة، ليتحوّل أسطورة لا تزال حية راهنة.

سيّد قطب بين انقلابين

أ - مع ضباط الثورة

يقول سلمان فياض[440] إن سيّد قطب أخبره بأنه كان على صلة بعدد من الضباط الأحرار قبل ثورة يوليو/تموز، وأن بعضهم كان يتردد على منزله بحلوان ويلتقون به. ويقول صلاح الخالدي[441] إن زعماء الضباط كانوا يجتمعون في منزل قطب ويستشيرونه في الإعداد للثورة ويدرسون معه وسائل إنجاحها. وينقل عن محمود عزب، مسؤول الإخوان في بور سعيد، أن سيّد قطب استدعاه

(440) مجلة الهلال: عدد سبتمبر/أيلول 1986، م. س.

(441) سيّد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، م. س. ص 298-300.

إلى منزله في حلوان يوم 19 يوليو/ تموز 1952 فوجد عنده بعض قادة الثورة وفيهم البكباشي جمال عبدالناصر، وأن سيّد طلب من جماعة بور سعيد أن يستعدوا ليكونوا جنود الثورة وحماتها وأن يحفظوا الأمن في بور سعيد».

وقال عبدالغفور عطار، الأديب المعروف وأحد المقربين من سيّد قطب، إن سيّد كان المدني الوحيد الذي يحضر جلسات مجلس قادة الثورة، وكانوا (أي أعضاء المجلس) يترددون على منزله في حلوان[442].

وقال آخرون: «الذين عاصروا تفاصيل الأيام للثورة يؤكدون أن سيّد قطب كان له مكتب في مبنى مجلس قيادة الثورة، وأنه كان يقيم هناك إقامة شبه دائمة[443].

وقال سيّد قطب عن نفسه: «استغرقت في العمل مع رجال الثورة حتى فبراير/ شباط 1953م عندما بدأ تفكيري وتفكيرهم يفترق حول هيئة التحرير، ومنهج تكوينها» وقال: «كنت أعمل أكثر من إثنتي عشرة ساعة يومياً، قريباً من رجال الثورة، معهم ومع من يحيط بهم»[444].

وبعد شهر من نجاح الثورة المصرية أعد رجالها حفلاً تكريمياً لسيّد قطب على مستوى رفيع في نادي الضباط في الزمالك، وكان تحت رعاية رئيس الجمهورية محمد نجيب، الذي اعتذر عن الحضور وأناب عنه جمال عبدالناصر، ولم يكتف بذلك بل أرسل برسالة حملها أنور السادات وتليت على الحاضرين. ثم قام سيّد وألقى كلمته وأعلن فيها تخوّفه حتى بعد الثورة من السجن وما هو أشد من السجن. فقال جمال بصوته الجهوري ما نصه: «أخي الكبير سيّد، والله لن

(442) الخالدي، ص 301.

(443) المصدر نفسه، ص 301.

(444) المصدر نفسه، ص 302.

يصلوا إليك إلا على أجسادنا جثثاً هامدة، ونعاهدك باسم الله، بل نجدد عهدنا لك أن نكون فداءك حتى الموت»[445].

لم يدم الصفاء بين عبدالناصر والإخوان، بل انقلب فصاماً نكداً؛ وحاول سيّد أن يصلح بين الفريقين لكن دون جدوى. وبعد ذلك انضم سيّد قطب إلى الإخوان رسمياً في مارس/ آذار 1953. عند ذلك بدأ في ما يسميه بعض تلامذة منهجه مرحلة (الإسلاميات الحركية)، الذي يمثل في نظرهم النظرة الصحيحة إلى الإسلام؛ فماذا فعل فيها؟

تولى سيّد قطب أمور الثقافة والنشر في الجماعة، فأشرف على إصدار جريدة الإخوان، وكان يلقي حديث الثلاثاء، وانتُدب إلى سوريا والأردن وفلسطين ممثلاً للجماعة.

وقيل: إن سيّد كان عضواً في التنظيم السري للإخوان، وإنه أوقف الجريدة العلنية، وبدأ ضد حكومة الثورة حرب المنشورات السرية. ونُسب له الإشراف على النشرة التي كان يصدرها التنظيم السري (الإخوان في المعركة) والتي كان سيّد يفضح فيها عبدالناصر، ويذكر عمالته للأمريكيين ولليهود[446].

وبمعزل عن صحة أو دقة هذه الروايات، فالثابت أن سيّد قطب كان من أشد المتحمسين للثورة والمدافعين عن الضباط وبشكل يخالف موقف الإخوان الرسمي يومذاك الذي كان متحفظاً جداً وشكاكاً، كما سبق وتناولناه.

وينقل حلمي النمنم[447] أن سيّد قطب كان من أوائل الكتّاب الذين

(445) المصدر نفسه، ص 304.

(446) المصدر نفسه، ص 339-341.

(447) سيّد قطب وثورة يوليو، م. س. ص 94.

طرحوا اسم «ثورة» على ما جرى منذ فجر 23 يوليو/تموز، وأنه كتب مقالاً في «روز اليوسف»[448] يُصرّ فيه على أنها ثورة، وأنه ينبغي أن تكون كذلك. ولم يكن قد سبقه إلى هذه التسمية سوى محمد فريد أبو حديد بمقال نشر في مجلة الثقافة، عدد 4 أغسطس/ آب 1952 بعنوان «هذه الثورة»، جاء فيه «إنها ثورة شاملة ولا بد أن نعرف أنها ثورة شاملة»[449]. ويورد حلمي النمنم مقالات قطب التي صدرت في التمجيد بالثورة وأبطالها، وأولها في صحيفة الأخبار بعنوان «استجواب إلى البطل محمد نجيب» (في 8 أغسطس/ آب 1952)، حيث يدعو قطب قادة الثورة إلى تطهير البلاد من الملك وحاشيته ومن الأحزاب الفاسدة ورجال السياسة الأتباع، ويطلب قطب عدم عودة الجيش إلى الثكنات بل استلامه مقدرات الحكم. تلاه في الأخبار أيضاً مقال «حركات لا تخيفنا» (في 15 أغسطس/آب 1952) حيث يتهم قطب حركات العمال والطلاب بأنها من فعل الإقطاعيين والساخطين على الثورة والسياسيين الفاسدين. وفيه يدعو أيضاً رجال الثورة إلى الضرب وبشدة وبقوة وبسرعة أعداء الثورة. ثم صدرت مقالاته في مجلات روز اليوسف والرسالة، وفيها كلها دعوات إلى محاكمة وضرب أعداء الثورة، وإلى ضرورة دعم الجماهير لها، وإلى إخراس أصوات المعارضة والأحزاب[450]. إلا أن الملفت هنا هو المقال الأخير الذي كتبه سيّد في مجلة «روز اليوسف»[451] وعنوانه «لسنا عبيداً لأحد»، حيث يتحدث عن قلق المخلصين للثورة من تحركات أعدائها، وفيه يربط الثورة بتاريخ كفاح الشعب المصري، ويجعلها امتداداً طبيعياً لثورة عرابي 1881 ولوقفة السيّد جمال الدين الأفغاني في الإسكندرية يصرخ في

---

(448) روز اليوسف، عدد 19 أغسطس/ آب 1952.

(449) النمنم، م. ن.

(450) المصدر نفسه، الصفحات 215-299.

(451) وصدر بتاريخ 20 أكتوبر/ تشرين الأول 1952.

الجماهير المصرية داعياً إلى الثورة ضد الظلم والطغيان. ويدعو سيّد قطب في مقاله قيادة الثورة إلى «أن تدعم خطوطها الخلفية. في المصالح والدواوين، وفي جهاز التربية والتعليم، وفي تكتلات العمال والفلاحين. في هذه الخطوط يجب أن يكون هناك رجال مؤمنون بهذه الثورة. رجال يفهمون مبادئ هذه الثورة ويؤمنون بها ويتحمسون لها ويموتون في سبيلها عند اللزوم. وهؤلاء لا يجب البحث عنهم في ملفات البوليس السياسي. فالكثيرون منهم ممن كان يقال عنهم إنهم شيوعيون أو متطرفون أكثرهم لا يزيدون عن كونهم أناساً وطنيين يريدون لوطنهم الاستقلال ويريدون لشعبهم الكرامة. وكل من يثبت أنه ليس على اتصال بمؤسسات أجنبية يجب أن نفسح له الطريق للعمل في هذا العهد الجديد.». هذه الرؤية الوطنية الثورية للثورة ومهماتها والتي لم نلحظ فيها كلمة إسلام وحكومة إسلامية بل كانت تدافع عن الشيوعيين والوطنيين، تفترق تماماً عن رؤية الإخوان الذين كانوا يريدون أن يكونوا هم وحدهم وزراء الثورة وقادتها المستقبليين.

بعد هذا لا نفهم ما الذي جرى حتى سيق سيّد قطب إلى السجن مع غيره من الإخوان وتوقف حماسته للثورة وقادتها وأبطالها وتغّير مجرى حياته كلها.

ب - مع التنظيم الجديد للإخوان

في السجون المصرية وخارجها، وبعد الضربات الناصرية للإخوان في أعوام 1954-1958[452]. أدرك الإخوان بصورة قاطعة أنهم يواجهون قوة

(452) وخصوصاً مذبحة سجن ليمان طرة في الأول من يونيو/ حزيران1957 والتي خلفت 21 قتيلاً من الإخوان و23 جريحاً، (لتفاصيل عن مذبحة ليمان طرة، انظر: مصطفى المصيلحي، المذبحة، في الذكرى العشرين للمذبحة التي تعرض لها الإخوان المسلمون بليمان طرة يوم السبت 1957/6/1، دار الأنصار، القاهرة، 1977).

لا يستهان بها تتمتع بتغطية سياسية وشعبية واسعة. كما أدركوا أن طروحاتهم الفكرية والسياسية لن يسمح لها بأن تنمو في المجتمع وفي حركة الاستقطاب والعمل السياسي الذي خبروه أيام الملكية. ودارت النقاشات في صفوفهم حول ضرورة إعادة صياغة الأداة التنظيمية التي انهارت تحت ضربات النظام العسكري الجديد من نوعه. وهكذا بدأ العمل التنظيمي الجديد حول أفكار وكتابات ورؤى سيّد قطب وخصوصاً المعالم. تقول زينب الغزالي إن فكرة إعادة التنظيم كانت نتيجة جهود فقهية قامت بها مع عبدالفتاح إسماعيل انطلاقاً من قولهما بأن قرار حل الجماعة باطل وأن عبدالناصر ليس له أي ولاء ولا تجب له أي طاعة من المسلمين حيث إنه يحارب الإسلام ولا يحكم بكتاب الله. ولما كانت الجماعة معطلاً نشاطها بسبب قرار الحل الجاهلي، كان ضرورياً أن يكون النشاط سرياً[453].

ترافق البدء في إعادة التنظيم مع اطمئنان عبدالناصر للوضع الداخلي، وبدء الإفراج تدريجياً عن الإخوان المعتقلين. ففي منتصف 1956 أُفرج عن أعداد من المعتقلين الذين لم تصدر أحكام بحقهم؛ وفي 1960 بدأ بعض المحكوم عليهم بالسجن يخرجون بعد قضاء مدة العقوبة، وقد تكوّنت من بعضهم، فيما بعد، ما سمي «مجموعات الخمسات»، أي الذين قضوا في السجن خمس سنوات. ثم حدثت إفراجات أخرى عام 1961 حتى عام 1964 حين خرج جميع المحكوم عليهم بمن فيهم الذين لم يكونوا قد أتموا بعد مدة العقوبة. وكان قد أفرج عن المرشد العام للجماعة حسن الهضيبي وصدر له عفو

حول هذا القسم ومسألة إعادة بناء التنظيم على يد سيّد قطب، أنا مدين بصورة خاصة للصديق أحمد عبدالهادي سويدان والبحث الهام الذي تقدم به لنيل شهادة دبلوم الدراسات المعمّقة في علم الاجتماع السياسي -معهد العلوم الاجتماعيّة- الجامعة اللبنانية - بيروت 1985 - وعنوانه: «الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية في مصر». البحث غير منشور.

(453) زينب الغزالي: أيام من حياتي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1980، ص32-33.

صحي. وفي مايو/ أيار 1964 أُفرج عن سيّد قطب بعفو صحي أيضاً. وفي هذه الأثناء برز تنظيم جديد اتخذ بادئ الأمر مظهراً اجتماعياً بحتاً انحصر في جمع التبرعات لأسر الشهداء والمعتقلين، إضافة إلى أن الأوضاع الصعبة التي مرت بها الجماعة أوجدت تكتلاً داخل الإخوان، أصبح فيما بعد التربة الخصبة التي ألقيت فيها بذور الفكر الإسلامي الجديد الذي وضعه سيّد قطب(454). هذا التكتل الإخواني الجديد، بدأ عام 1957 يدخل مرحلة أكثر وضوحاً على الصعيد السياسي التنظيمي، وذلك حين تقابلت زينب الغزالي مع عبدالفتاح إسماعيل في مكة، أثناء موسم الحج، وتحادثا في شؤون الجماعة، واتفقا على العمل سوياً بعد استئذان المرشد حسن الهضيبي، الذي أذن لهما في العمل، بعد لقاءات عديدة شرحت خلالها زينب الغزالي للمرشد الخطة الموضوعة لبدء العمل، والدراسات التي وضعتها مع عبدالفتاح إسماعيل. وكانت نقطة البدء في العمل الجديد، عملية استكشاف على امتداد مصر يقوم بها عبدالفتاح إسماعيل لمعرفة «من يرغب في العمل من المسلمين، ومن يصلح للعمل معنا، مبتدئين بالإخوان المسلمين لجعلهم هم النواة الأولى لهذا التجمع». وكان عبدالفتاح إسماعيل يعد التقارير عن كل منطقة، ويدرسها مع زينب الغزالي التي تنقلها بدورها إلى المرشد، وتبلغه بكل ما يتوصلان إليه من اتفاق، وما يعترضهما من صعوبات. وفي عام 1959 انتهت الأبحاث المشتركة بين عبدالفتاح وزينب إلى وضع برنامج للتربية الإسلامية يهدف إلى تربية الفرد المسلم، وتكوين المجتمع المسلم الذي سيجد نفسه بالضرورة مفاصلاً للمجتمع الجاهلي(455).

وظل العمل في هذه الفترة يقتصر على التربية الروحية التي كانت تعتمد

---

(454) عبدالعظيم رمضان: الإخوان المسلمون والتنظيم السري، م. س. ص 313 - 314.

(455) زينب الغزالي: أيام من حياتي، م. س. ص32-33.

«فكرياً» بالأساس على كتابات حسن البنّا، فضلاً عن مصادر قديمة مثل تفسير ابن كثير، والأم للشافعي، وكتب في التوحيد لابن عبدالوهاب، وفي ظلال القرآن لسيّد قطب، إضافة إلى «المحلى لابن حزم» الذي اقترح الهضيبي إدراجه في البرنامج.

ولكن في عام 1962، حدث انقلاب هام في فكر الجماعة، وذلك عندما ظهر كتاب سيّد قطب «معالم في الطريق»، هذا الكتاب الذي قال المرشد العام للإخوان المسلمين بعد قراءته «إن هذا الكتاب حصر أملي كله في سيّد (يعنى سيّد قطب). إن سيّد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن». وأصبح كتاب «معالم في الطريق»، بعد موافقة المرشد العام حسن الهضيبي على طبعه وتسريب فصوله من السجن، أهم المواد الرئيسة لتثقيف الشباب المنضوين إلى التكتل الجديد للإخوان[456]. يقول سيّد قطب عن التكتل الجديد للإخوان المسلمين إنه ثمرة مراجعة ودراسة طويلة لحركة الإخوان المسلمين ومقارنتها بالحركة الإسلامية الأولى للإسلام، قام بها في السجن مع أحد الإخوان وهو محمد يوسف هواش، وقد أدركا معاً: «أن الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة الإسلامية، والبعد عن القيم والأخلاق الإسلامية- وليس فقط البعد عن النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية- وفي الوقت نفسه توجد معسكرات صهيونية وصليبية استعمارية قوية، تحارب كل محاولة للدعوة الإسلامية وتعمل على تدميرها عن طريق الأنظمة والأجهزة المحلية. ذلك بينما الحركات الإسلامية تشغل نفسها في أحيان كثيرة بالاستغراق في الحركات السياسية المحدودة المحلية، كمحاربة

(456) المصدر نفسه، ص36.

معاهدة معاهدة أو اتفاقية، وكمحاربة حزب أو تأليب خصم في الانتخابات عليه. كما تشغل نفسها بمطالبة الحكومات بتطبيق النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية، بينما المجتمعات ذاتها بجملتها قد بعدت عن فهم مدلول العقيدة الإسلامية والغيرة عليها، وعن الأخلاق الإسلامية[457]. ومن أجل صيانه هذه الدعوة، التي تهدف إلى تربية جيل مسلم، وعدم إضاعة الوقت في الأحداث السياسية الجارية، وعدم محاولات فرض النظام الإسلامي عن طريق الاستيلاء على الحكم قبل أن تكون القاعدة المسلمة في المجتمعات هي التي تطلب الحكم الإسلامي لأنها عرفته على حقيقته، من أجل صيانتها رأى سيّد قطب أن يترافق مع البرنامج التربوي ضرورة حماية الحركة من الاعتداء عليها من الخارج وتدميرها ووقف نشاطها، وتعذيب أفرادها وتشريد عائلاتهم، كما حدث للإخوان في أعوام 1948 و1954 و1957. وهذه الحماية تتم عن طريق وجود مجموعات مدربة تدريباً فدائياً، لا تبدأ هي الاعتداء، ولا تحاول قلب نظام الحكم، ولا تشارك في الأحداث السياسية الجارية، وطالما الحركة آمنة ومستقرة في طريق التعليم والتفهيم والتربية والتقويم، وطالما أن الدعوة ممكنة بغير مصادرة لها بالقوة، فإن هذه المجموعات لا تتدخل في السياسة الجارية، ولكنها تتدخل عند الاعتداء على الحركة والدعوة والجماعة لرد الاعتداء، وضرب القوة المعتدية بالقدر الذي يسمح للحركة أن تستمر في طريقها.

ويقول سيّد قطب، إن هذه الصورة للحركة الإسلامية كانت واضحة تمام الوضوح له ولصديقه محمد يوسف هواش، وبقي نقل هذه الصورة إلى أفراد ومجموعات من الإخوان لبدء الحركة على أساسها. وفي سنة 1962 بدأت

---

(457) لماذا أعدموني؟، م. س. ص28-29.

الحركة فعلاً في داخل السجن. أما في الخارج، وبناء على تعليمات من سيّد قطب، وبإذن من الهضيبي، الذي كان على اتصال مع زينب الغزالي وعبدالفتاح إسماعيل عبر شقيقته حميدة قطب، نشطت عملية الاستقطاب والتثقيف للإخوان المنضوين في الحركة الجديدة للجماعة، الذين كانوا يتصرفون على أساس أنهم قاعدة الأمة الإسلامية الملتزمون بشريعة الله وأحكامه، وكانوا يقيمون كل الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسُنّة في داخل دائرتهم، بما فيها وجوب الطاعة للامام المبايع، على أن إقامة الحدود كانت مؤجلة حتى قيام الدولة الإسلامية. وكان محمد قطب -شقيق سيّد قطب- يلتقي مع الشباب الجديد، يحاورهم ويوضح لهم ما غفلوا عنه ويردّ على أسئلتهم. وكان داعية نشطاً لدرجة أن المحققين مع أعضاء الجماعة كانوا يطلقون اسم «تنظيم محمد قطب» على مجموعات الإخوان التي اعتقلت عام 1956[458].

وخلال فترة ما بين 1962 و1964، تشكلت أول مجموعة داخل سجن القناطر، حيث كان حوالي المئة من الإخوان يقضون مدة عقوباتهم، ومن بينهم سيّد قطب الذي صنف اتجاهات المئة هؤلاء كما يلي: حوالي 25 اندمجوا في الدراسة وأصبحت لهم مفهومات واضحة في العقيدة الإسلامية وفي منهج الحركة الإسلامية. وحوالي 23 آخرين يعارضون تماماً هذا الاتجاه- الذي يدعو إليه سيّد قطب- ويرفضون مبدأ السماع إلا من قيادة الجماعة في معتقل الواحة. وحوالي خمسين يدرسون ولكنهم لم يصلوا إلى الوضوح الكافي. ويضيف سيّد قطب، إن الطرح الجديد القائل إن نقطة البدء في الحركة ليست إقامة النظام الإسلامي ولكن هي إعادة زرع العقيدة والتربية الأخلاقية الإسلامية، فسرها المعارضون على أنها حكم بتكفير الناس، مما أثار موجة خلافات داخل الإخوان

(458) لماذا أعدموني؟، المرجع السابق، ص30. وأيضاً: أيام من حياتي، م. س.، ص 38 و 151.

في سجونهم، لدرجة أن البعض طالبوا بوجوب وقف ما أسموه بالفتنة داخل الجماعة. ولكن لقاءات عدة حصلت بين سيّد قطب وأعضاء من مكتب الإرشاد أمثال عزيز وعمر التلمساني ساهمت في توضيح أفكار قطب ووضعت حداً لنقل أفكاره مشوهة إلى قيادة الجماعة[459].

في مايو/أيار عام 1964، أفرج عن سيّد قطب بعفو صحي، والتقى بعدد كبير من الإخوان من بينهم: عبدالفتاح إسماعيل، وعلي العشماوي، وأحمد عبدالمجيد، ومجدي عبدالعزيز، وصبري عرفه، وعرف بعد عدة لقاءات معهم أنهم مكونون بالفعل تنظيماً يرجع تاريخ العمل فيه إلى حوالي أربع سنوات أو أكثر، وأن أقلية منه ممن سبق اعتقالهم من الإخوان، والأكثرية ممن لم يسبق اعتقالهم، أو ممن لم يكونوا من الإخوان من قبل. وكان هؤلاء الخمسة يفتشون عن قيادة لهم من الكبار المجربين في الجماعة، وكانوا يفكرون بتكوين مجموعات فدائية لإزالة الأوضاع والأشخاص التي ضربت الجماعة وأوقفت دعوتهم، وإقامة النظام الإسلامي عن هذا الطريق. ولكن، بعد اطلاعهم على كتابات سيّد قطب، كانوا في حاجة إلى قيادة تزوّدهم بالمزيد من الوعي، وترشدهم في التحرك ليستطيعوا هم (عبدالفتاح إسماعيل ورفاقه) أن يؤثروا فيمن ورائهم، ويوسعوا إدراكهم ويغيروا تصوراتهم[460]. وبعد لقاءات عدة بين سيّد قطب وهذا التكتل الإخواني الجديد ذو الرؤوس الخمسة، أصبح قطب الموجّه الفكري لهذه المجموعة، وكان الخمسة يتولون قيادة التنظيم الفعلية، وينقلون أفكار قطب إلى من ورائهم. وكان هناك اتفاق على مبدأ عدم استخدام القوة لقلب نظام الحكم، وفرض النظام الإسلامي من أعلى. كما اتفق، في الوقت ذاته،

---

(459) لماذا أعدموني؟، ص 36 و38.

(460) المرجع السابق، ص 46.

على مبدأ رد الاعتداء عن الحركة الإسلامية، مستندين إلى قول الله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة، 194)، وذلك حتى لا يصبح الاعتداء على الحركة الإسلامية وأهلها سهلاً يزاوله المعتدون في كل وقت. وكان التفكير في رد الاعتداء لا يشمل الاعتداء الذي وقع على جماعة الإخوان المسلمين في سنة 1954 و1957 حسب رأي قطب، بل قرر التنظيم الجديد أن هذا الماضي قد انتهى، والمسألة الآن هي الاعتداء المحتمل أن تتعرض له الحركة حاضراً ومستقبلاً. وكانت خطة رد الاعتداء، هي الرد فور وقوع اعتقالات لأعضاء التنظيم بإزالة رؤوس في مقدمها رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء، ومدير مكتب المشير، ومدير المخابرات، ومدير البوليس الحربي، ثم نسف لبعض المنشآت التي تشل حركة مواصلات القاهرة لضمان عدم تتبع بقية الإخوان فيها وفي خارجها كمحطة الكهرباء والكباري. وقد استبعدت فيما بعد الكباري والجسور من عملية الرد، لأنها اعتبرت منشآت ضرورية لحياة الشعب وتؤثر في اقتصاده[461].

وفي ذلك الحين، كان هناك إحساس عام داخل الجماعة بقرب اعتقالات للإخوان منشؤه عدة مظاهر: أولها، الشائعات التي كان ينشرها الشيوعيون بأن الإخوان المسلمين يعيدون تنظيم أنفسهم واختيار قيادة جديدة لهم. وثانيها، الجدل العنيف حول كتاب «معالم على الطريق» بين مجموعات الإخوان الخارجة من سجن القناطر، كان من شأنه كشف التنظيمات المختلفة داخل جماعة الإخوان للحكومة. وثالثها، التحذيرات التي قالها منير الدلة لسيّد قطب من أن هناك شباناً متهورين يقومون بتنظيم يعتقد أنهم دسيسة على الإخوان بمعرفة قلم مخابرات أمريكي عن طريق الحاجة زينب الغزالي، وأن المخابرات

---

(461) المرجع السابق، ص 54--55و60.

تعرفهم وتراقب تحركاتهم، وأنهم في مكتب المشير عبدالحكيم عامر يفكرون في التعجيل بضربهم، أو في تركهم فترة. وقد نقل إلى سيّد قطب معلومات مشابهة من عدة شخصيات إخوانية، وقد ركزت بعض المعلومات على علاقة تنظيم الشباب الجديد بعبدالعزيز علي (وزير سابق) الذي قيل إنه على صلة بالمخابرات الأمريكية ومدسوس عليهم. وكان سيّد قطب قد عرف من شباب التنظيم الجديد، أنهم التقوا فعلاً بعبدالعزيز علي وفريد عبدالخالق -الذي تتفق آراؤه مع منير الدلة- في بيت زينب الغزالي خلال الاتصالات التي كانوا يقومون بها في أثناء بحثهم عن قيادة[462].

في هذه الأجواء التي تنذر بوقوع محنة جديدة تطال التنظيم الجديد، اتخذ قرار الإعداد لرد الاعتداء، وذلك بتدريب 70 عضواً اختيروا بعناية بعد أن تمت تربيتهم، ويعتبرون من الصف الأول في التنظيم، وكان ذلك في مايو/أيار 1965. على أن حركة الاعتقالات بدأت: ففي 29 تموز/يوليو 1965 اعتقل محمد قطب، شقيق سيّد قطب، وقدم سيّد قطب احتجاجاً على ذلك. وبعد رسالة الاحتجاج بعدة أيام، اعتقل سيّد قطب في 9 أغسطس/آب. وكان اعتقال محمد قطب بداية محنة الإخوان المسلمين سنة 1965. ولقد كان واضحاً أن أجهزة الدولة لم تكن قد اكتشفت أن هناك تنظيماً سرياً مسلحاً للإخوان بقيادة سيّد قطب عندما بدأت الاعتقالات. فعلى سبيل المثال، أثبتت تحقيقات النيابة أن محمد قطب ليس عضواً في تنظيم الإخوان ولم يقدم إلى المحاكمة، رغم أنه بقي في المعتقل أكثر من ست سنوات. واعتبر محمد قطب أن أول إشارة للبدء في محنة الإخوان المسلمين تعود إلى ما نشرته إحدى المجلات الأمريكية عن كتابه «جاهلية القرن العشرين» وكتاب سيّد قطب «معالم في الطريق»، محذّرة

(462) المرجع السابق، ص56 و58. وعبدالعظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، م. س. ص319.

من الكاتبين والكتابين، ووصفتهما بالتعصب، وذلك بإيحاء من المخابرات الأمريكية[463].

وقبل القبض على سيّد قطب أصبح التنظيم أمام مهمة التنفيذ بالرد على الحكومة التي بدأت الاعتقالات، وأصبح الأمر متوقفاً على أمر يصدر من سيّد قطب الذي كان محرجاً لمعرفته بعدم وجود الإمكانيات وضعف الاستعداد، لذلك أرسل في 4 أغسطس/ آب رسالة إلى زينب الغزالي بأن تبلغ الشباب بوقف كل العمليات. وقد وصله رد على لسان علي العشماوي، يستفسر فيه عما إذا كانت هذه التعليمات نهائية حتى في حالة وقوع التنظيم. وكان جواب سيّد قطب: في هذه الحالة يمكن الرد بشرط توجيه ضربة شاملة. فإذا لم يكن ذلك ممكناً، فتلغى جميع التعليمات. وبعد عدة أيام، اعتقل سيّد قطب، وأخذت الاعتقالات تتم عشوائياً نظراً لعدم وجود معلومات دقيقة عن خبايا التنظيم. ولكن بعد أسبوعين، وبضربة حظ كبيرة، اعتقل علي العشماوي (وهو أحد القادة الخمسة للتنظيم الجديد) بطريق المصادفة، فاعترف بكل شيء وسقط كل الأعضاء الجدد في التنظيم في يد السلطة التي كانت تشن حملة اعتقالات طالت كل الإخوان الذين مروا بالسجن أو التحقيق خلال الأزمات الماضية[464].

لقد عاشت جماعة الإخوان المسلمين من أغسطس/آب 1965 وخلال النصف الأول من عام 1966 أسوأ ظروف مرت بها منذ أزمتها الأولى مع عبدالناصر عام 1954. فعلى مدار عام كامل، اعتقل الآلاف من الإخوان المسلمين، وغصت سجون مصر بأعضاء الجماعة، وقاسى المعتقلون الأمرين من إرهاب السجون وألوان التعذيب التي أدت إلى مقتل بعضهم، وتعرضت

(463) جابر رزق: مذابح الإخوان في سجون ناصر، دار الاعتصام، القاهرة، 1977، ص32.

(464) مذابح الإخوان في سجون ناصر: م. س. ص 42-43. وأيام من حياتي، م. س. ص 174-176.

عائلات الإخوان للمطاردة والتشريد، حتى إن كاتباً ناصرياً وصف ما تعرض له الإخوان قائلاً: «على امتداد السنوات، سوف يظل ما عاناه عدد من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الذين وقع عليهم التعذيب في السجن الحربي، بقعة سوداء في ثوب الثورة الأبيض»[465]. وكان يقصد بذلك ما تعرض له الإخوان إبان محنة 1965.

وهكذا تحولت كل أهداف حملة الاعتقالات ضد الإخوان، حين اكتشف التنظيم السري يوم القبض على علي العشماوي. وكان انهيار الأخير، ونجاح شمس بدران باستعمال وسائل الترغيب والترهيب في جعله «شاهد ملك» بداية كشف كل أسرار التنظيم الذي كان العشماوي هو أهم شخص يعرف خباياه على مستوى الجمهورية، فضلاً عن أن العشماوي، وبحسب أقوال إخوانه، كان يتمتع «بذاكرة حديدية قال أكثر مما يستطيع أي إنسان آخر قوله»، وأنه «باع دينه بحياة ذليلة»[466].

وكانت محاكمات استمرت حوالي عام بكامله، وتصدّر لائحة المتهمين سيّد قطب، ومحمد هواش، وعبدالفتاح إسماعيل، والأعضاء الخمسة لقيادة التنظيم الجديد، إضافة إلى قيادات إخوانية كانت في عداد المعتقلين خلال الأزمات السابقة. وصدرت أحكام الإعدام ضد ثلاثة اعتبروا رؤوس التنظيم الجديد للإخوان، وهم: سيّد قطب، مفكر الجماعة وزعيم الشباب الجديد في الإخوان المسلمين، ومحمد يوسف هواش، صديق قطب وزميله في السجن لمدة عشر سنوات، والذي ساهم مع قطب في صياغة، الأفكار التي أثارت جدلاً واسعاً بين الإخوان داخل السجن، والتي أصبحت فيما بعد الإطار النظري للتنظيم

(465) عبدالله إمام، عبدالناصر والإخوان المسلمون، دار الموقف العربي القاهرة، 1981، ص 135.

(466) مذابح الإخوان في سجون ناصر: م. س، ص43. وأيام من حياتي، م. س، ص176.

الجديد؛ إضافة إلى أن هواش كان نائب سيّد قطب في الجماعة الجديدة. وعبدالفتاح إسماعيل الذي يعتبر العنصر الأكثر ديناميكية في التنظيم الجديد. فهو أول من بادر لإعادة التنظيم، وعمل على توحيد المجموعات الإخوانية الصغيرة والنشطة التي شكلت بعد اندماجها العمود الفقري للتنظيم الجديد. إضافة إلى أن عبدالفتاح إسماعيل كان يتمتع بتأييد الإخوان خارج مصر، والذين كانوا يدعمون تحركات الإخوان الجديدة تحت قيادة سيّد قطب. ورغم كل التحركات الشعبية المعارضة لأحكام الإعدام وخاصة في سوريا والأردن، والضغط الذي مارسته قيادات وشخصيات عربية وإسلامية لتخفيف الأحكام الصادرة بحق الإخوان، إلا أن أحكام الإعدام نفذت بحق سيّد قطب وإخوانه بعد محاولة قامت بها السلطات المصرية لإقناع قطب بكتابة اعتراف بأن هناك صلة بين التنظيم وطرف خارجي مقابل الإفراج عنه بعفو صحي. ولكن قطب رفض هذه المساومة ودفع حياته ثمناً لمبادئه. وقد علقت زينب الغزالي على تنفيذ حكم الإعدام بسيّد قطب بقولها «إقرأوا المعالم (وتقصد كتاب سيّد قطب «معالم في الطريق») لتعرفوا لماذا حكم عليه بالإعدام»[467]. ولا شك في أن المحاكمات، كشفت أن السلطات المصرية كان يحكمها هاجسان في هذه المعركة ضد الإخوان: الهاجس الأول، الدائم والمستمر، هو التنظيم السري المسلح. والهاجس الثاني، الذي استجد من خلال الصراع بين النظام والإخوان، هو الأفكار الجديدة التي استنبطها سيّد قطب، والتي أصبحت منذ ذلك الحين المرجع الحديث للحركات الإسلامية المعارضة.

---

(467) أيام من حياتي، ص 185.

بين سيّد قطب وأبناء جيله

لم يشتغل سيّد قطب في النشاط العلني للإخوان، وهو بدأ حياته التنظيمية معهم بعد عودته من أمريكا وإبان التحضيرات لثورة يوليو/تموز فتأرجح في علاقته ما بينهم وبين الضباط الأحرار لأنه كان يبحث عن أداة لتجسيّد أفكاره الثورية. وهذا الموقف يخالف موقف البنّا (والهضيبي من بعده) الذي كان يريد استخدام الضباط لأهداف الإخوان الإسلامية.

ويختلف سيّد عن البنّا أيضاً في أن البنّا كان قائداً ومنظماً للجماهير وللكوادر، في حين كان سيّد قطب أديباً ناقداً وصحفياً بارزاً تحوّل من النقد الأدبي إلى النقد الاجتماعي، ثم إلى التنظير الأيديولوجي والدعوة والتبشير، وذلك بتأثير واضح من أزمة الديموقراطية الليبرالية والفاشية كما الماركسية الروسية بعد الحرب العالمية الثانية. وهو هجر الأحزاب السياسية التقليدية خلال عام 1945، وانتقلت مقالاته من النقد الأدبي إلى المسائل السياسية الوطنية والمشكلات الاجتماعية. ولم يكن سيّد ليفكر بالنتائج التي ستؤول إليها كتاباته، فهو كان مثالياً راديكالياً وليس قائداً ميدانياً مثل البنّا يطرح أولويات اللحظة السياسية ومهامها. كما أن ماضيه الأيديولوجي وتطوره الفكري يختلف كثيراً عن البنّا. فإذا كان البنّا قد حافظ على النقاء الأيديولوجي الإسلامي طوال حياته رغم انتقاله ما بين صوفية شعبوية قروية وتلمذة دينية قاهرية وسلفية مصرية تقليدية، وصولاً إلى حركية إسلامية منظمة، فإن سيّد قطب قد مرّ في حياته السياسية والأيديولوجية بمراحل مختلفة، وعاش تجارب كثيرة، واعتنق آراء عدة، منها الوجودية والعبثية كما الوطنية الليبرالية، تخلى عن بعضها فيما بعد، ونشر كتابات ندم على بعضها، أو أعلن براءته منها فيما بعد (كما نرى في

بعض تفسيراته القرآنية في الطبعة الأولى من «الظلال»).

يقوم منطق سيّد قطب على الإيمان بمرجع واحد للحقيقة وهو الإسلام وقد صار عنده أيديولوجية بالمعنى الذي عليه الماركسية، أي نظرية عامة شاملة للمعرفة وللحقيقة (وهذه صارت سمة عامة في كل الجماعات الإسلامية اللاحقة)، وعلى علاقات القوة في العالم (وهو ما أخذه عنه مفكرون إسلاميون شيعة مثل محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله تحديداً). وهذه النظرة الأيديولوجية الصارمة التي لا ترى في الأشياء إلا بعداً واحداً (لاحظ الشبه بالماركسية، مع فارق في ماهية هذا البعد الواحد الوحيد ومرجعه) تتوافق مع تكوينه السيكولوجي والعاطفي الشديد الحساسية. فسيّد لم يتزوج قط برغم تأكيداته المستمرة على القيم الاجتماعية وعلى أهمية الأسرة. وليس ثمة شك في أن سيّد قطب كان منضبطاً في سلوكه العاطفي كما لا شك في أنه لم يكن له علاقات جنسية متحررة، بل لعل هذا الأمر كان مبعث قرفه واشمئزازه في أمريكا. ومع أنه تأثّر بالغ التأثير بأستاذه العقاد إلا أنه لم يكن مثله في الأمور الاجتماعية. فقد عاش العقاد حياة عاطفية محمومة خارج إطار الزواج، أما سيّد قطب فقد عاش حياة الرهبنة حتى آخر أيامه. وهذه نقطة مثيرة: فهو المتدين الملتزم والواعظ، كان بلا شك يعرف أنه لا رهبنة في الإسلام، وأن الزواج نصف الدين على ما كان يردد المتدينون. ومع ذلك فقد أصر على العزوبية حتى كتب البعض أنه أصيب بصدمة عاطفية في حياته جعلته يعيش الفشل العاطفي والجنسي فيمتنع عن الزواج. وحتى بداية الأربعينيات كان سيّد ينتمي مثل العقاد إلى ليبرالية وطنية معتدلة يمثلها حزب الوفد الذي انتمى إليه العقاد وسيّد ثم خرجا منه ليلتحقا بحزب السعديين. كما أنه كان معروفاً عن سيّد هجوماته على الأحزاب وفسادها، لا

بل أنه دعا إلى إلغائها (قارن موقفه بموقف حسن البنّا في تلك الفترة). ومن المفيد هنا مقارنة موقفه من الديموقراطية مع موقف البنّا.

أ - الإخوان والديموقراطية بين البنّا وقطب

جاء تشكيل الإخوان المسلمين كرد فعل على إسقاط الخلافة من جهة، وكدعوة إلى استعادة حرية واستقلال وسيادة الأمة وإعادة بنائها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي[468]. وقد دعا البنّا إلى استعادة الحكم الإسلامي على قواعد ثلاث هي: مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها[469]. وأعلن حتمية انهيار الحضارة الغربية (مستبقاً بذلك مقولات سيّد قطب وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي)، وذلك بسبب ما تفشّى فيها من ضعف الأخلاق والربا واضطراب النظم السياسية؛ وهو جعل وجود الأحزاب السياسية أحد العوامل المؤذنة بأفول نجم أوروبا[470]. وكان البنّا يرى أن النظام البرلماني والدستوري ينسجم من حيث المبدأ مع نظام الحكم الإسلامي؛ وهو طورّ موقفه تجاه الدستور المصري (صدر عام 1923) في مؤتمر شعبي للإخوان (هو المؤتمر الخامس الشهير 1938) إحياءً للذكرى العاشرة لإنشاء المنظمة، تحدث فيه عن «موقف الإخوان من نظام الحكم الدستوري بشكل عام والدستور المصري بشكل خاص». وجاء على لسانه: «إن مبادئ الحكم الدستوري هي المحافظة على الحرية الشخصية بمختلف أبعادها، والشورى، واستمداد السلطة من الشعب، ومسؤولية الحكام تجاه الشعب وخضوعهم للمحاسبة على كل أوجه

---

(468) حسن البنّا: رسالة نحو النور، مجموعة الرسائل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص185.

(469) حسن البنّا: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، م. ن، ص214.

(470) البنّا: بين اليوم والأمس، م. ن، ص 245.

ممارستهم للسلطة ورسم كل سلطة من سلطات الدولة»؛ فوجد البنّا أن «كل هذه الأسس تنسجم تماماً مع تعاليم وأحكام الإسلام المتعلقة بالحكومة»، وأنه بناء على ذلك فإن الإخوان «يعتقدون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب أنظمة الدولة القائمة في العالم إلى الإسلام وأنهم لا يفضّلون عليه أي نظام آخر». إلا أنه وجّه انتقادات إلى بعض ما ورد في صيغة الدستور المصري من بنود اعتبرها غامضة مثل العلاقة بين الوزراء والناس ونوابهم، وبين كل وزير وأقسام وزارته، وبين الوزراء ورئيس الدولة، أي الملك. واستشهد بدراسات لأحد الأكاديميين (الدكتور إبراهيم مذكور) ولسياسي قبطي شاب (ماربيت غالي) لتدعيم انتقاداته. كما تحدث عن بنود أخرى وجد أنها تتعارض مع الإسلام مثل القوانين التي تتناول قضايا الزنا والبغاء والربا والخمر والقمار. وفي نفس الوقت فإنه وجّه انتقادات إلى عملية تطبيق الدستور، وأعطى مثالاً على ذلك قانون الانتخابات، مشيراً إلى الصراعات والعداوات التي برزت أو تمت كنتيجة للحملات الانتخابية وفي هذا الموقف بدايات حملاته على الحزبية والأحزاب[471].

وقد ترشح البنّا مرتين للانتخابات النيابية واستمر الإخوان من بعده على موقفهم البرلماني هذا. إلا أن البنّا رفض وعارض التعددية الحزبية على اعتبار أن الأحزاب السياسية تهدد وحدة الأمة. وهو في هذا لم يستند إلى الإسلام والتجربة التاريخية للمسلمين بقدر ما كان متوافقاً ومتطابقاً مع روح عصره وفكر الدولة القومية الحديثة (الأمر الذي لم يخرج عنه القوميون السوريون أو العرب أو الماركسيون في تلك المرحلة)، وللزعيم القائد وللأحادية الفكرية والتنظيمة على غرار النموذج الفاشي والنازي والستاليني. فهو (مثله

(471) الرسائل، م. س. ن.، ص 170-174.

في ذلك مثل معاصريه القوميين والماركسيين) يرى الأحزاب «سيئة هذا الوطن الكبرى، وأساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن»، وهي «ليست أحزاباً حقيقية»، وهي «لا برامج لها ولا مناهج». ويدعو إلى «حل الأحزاب جميعاً وتجمّع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام»[472].

ولقد شارك الإخوان المسلمون في الحياة السياسية المصرية، بشقيها البرلماني والحزبي، وهم يتنافسون مع التيار الماركسي والتيار الملكي الدستوري وغيرهما من تيارات سياسية عرفتها مصر التي نعمت في تلك المرحلة بالليبرالية (رغم كل ما شابها ورافقها من تجاوزات ومن قمع ومن فساد).

إلا أن نقطة التحول الكبرى التي عرفتها مصر بعد انقلاب الضباط عام 1952، وتحديداً أكثر بعد الانقلاب الثاني عام 1954 (الإطاحة بمحمد نجيب وبالإخوان والأحزاب) كانت قد بدأت ملامحها تتكون منذ عام 1936 (الثورة الفلسطينية الكبرى وتجاوب الشعب المصري والشعوب العربية معها). وهي تبلورت أكثر إبان الحرب العالمية الثانية (1939 -1945) حيث برزت دعوات العنف المسلح والاغتيال السياسي كوسائل شرعية لمقاومة الصهيونية ولطرد الاحتلال البريطاني. وتوّج تلك المرحلة نكبة فلسطين الكبرى (مايو/ أيار 1948) والحرب التي تلتها 1948 -1949 والتي شهدت اعتقال وضرب الإخوان المسلمين على يد حكومة النقراشي باشا وبطلب من الأنكليز، الأمر الذي أدى إلى اغتيال النقراشي نفسه، ثم إلى اغتيال حسن البنّا (12 فبراير/ شباط 1949).

---

(472) البنّا: مشكلاتنا الداخلية، م. س. ن.، ص 220-221.

لقد أدت نكبة فلسطين، واغتيال حسن البنّا، (وإعدام أنطون سعاده في لبنان، وفهد وحازم وصارم في العراق) إلى دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية جديدة حملّت إلى السلطة نخباً عسكرية- حزبية ضربت الحريات والديموقراطية ومناخ الليبرالية الذي كانت قد عرفته المنطقة (خصوصاً في مصر وسوريا والعراق) وأحلّت محله مناخ الديكتاتورية والاستبداد والدعاوى التحديثية والعلمانية الفارغة من أي مضمون فعلي وغير المستندة إلى أية قاعدة اجتماعية أو رؤية نهضوية. وحلت تلك النخب العسكرية الجديدة محل الاستعمار القديم، وقامت نيابة عنه بكافة مهامه وذلك تحت شعارات الحرية والوحدة والاشتراكية والعدالة والتقدم وحتى. الديموقراطية. انحدرت البلاد العربية (طوال خمسين سنة من حكم العسكر والنخب المرتبطة بهم) إلى قاع رهيب من الاستبداد والقمع والتخلف والتجزئة والعجز والديون ومن الانهيار الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي لا سابق له. وتعرّض المجتمع العربي- الإسلامي، ودينه وثقافته وقواه وحركاته، خلال فترة ما بعد الاستقلال وما بعد الحرب العالمية الثانية، إلى هجوم شرس باسم الحداثة والتحديث، وباسم الاشتراكية والتنمية، وباسم الصراع مع العدو الصهيوني والامبريالية، وبإسم البنّاء والتحرير وضرورات المعركة والمواجهة.

وأخطر ما حدث تمثّلَ في إلغاء الحياة البرلمانية وفرض قوانين الطوارئ وحظر الأحزاب والتجمعات السياسية وقمع الحريات والمعارضين والمخالفين (وتحويلهم إلى جواسيس وخونة) ومصادرة الحياة السياسية بالكامل. وفي ظل هذه الأجواء وُجهت للإخوان المسلمين (وللحركة الشيوعية والقومية أيضاً) ضربات متتالية بدءاً من حملة 1954 وانتهاءً بإعدام سيّد قطب ورفاقه 1966.

في مواجهة صعود دور العسكر والنخب الحزبية المرتبطة بهم إلى

الحكم في كل من مصر وسوريا والعراق (ولكن أيضاً الجزائر واليمن، وفيما بعد ليبيا والسودان) عرفت الحركة الإسلامية محنة كبرى استمرت حتى مطلع السبعينيات وأدت إلى نمو وانتشار أفكار العنف والتطرف والتكفير والهجرة داخل السجون المصرية. وقد جرى العُرف على اعتبار سيّد قطب منظّر التوجه الإسلامي الجديد، المتطرف والرافض لكل أشكال المهادنة مع الأنظمة والحكام، والداعي حتى إلى تكفير «المجتمع الجاهلي». وما يعنينا هنا هو كون سيّد قطب وتياره في الحركة الإسلامية العربية قد دعا إلى رفض «الديموقراطية» وكل ما أنتجه وينتجه الغرب جملة وتفصيلاً، ورفض محاولات التوفيق بين الإسلام والديموقراطية، ورفض وصف الإسلام بأنه ديموقراطي. وهو كان يتساءل إذا كان نظام الحكم الديموقراطي قد أفلس في الغرب فلماذا نستورده نحن في الشرق؟ والمهم هنا الإشارة إلى أن المودودي (الذي يُعتبر أستاذاً لسيّد قطب وخصوصاً لجهة طرح فكرة الحاكمية والجاهلية) كان يرى أن الإسلام بإرسائه مبدأ الشورى هو دين ديموقراطي. وقد دعا المودودي رغم تحفظه على الممارسة الغربية للديموقراطية الليبرالية إلى إعطاء الديموقراطية فرصة لتتكيّف ولتنجح في العالم الإسلامي[473].

إن موقف سيّد قطب الرافض للديموقراطية (ولأي نظام آخر غير الإسلام) ينبع من رؤيته المتكاملة حول «المفاصلة» مع كل ما هو غير الإسلام إلى حد أنه لم يهتم إطلاقاً بأصل أو طبيعة أو تطور أو حتى تنوّع الفكرة الديموقراطية أو الممارسة الديموقراطية في الغرب، وذلك على عكس مدرسة فكرية إسلامية نمت وتطورت في المغرب على يد علماء كبار مثل عبدالحميد

(473) أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة خليل الحامدي، دار القلم، الكويت، 1971، ص 249 - 252.

بن باديس (وجمعية علماء الجزائر) وعبدالعزيز الثعالبي والطاهر الحداد (في تونس) وعلال الفاسّي (ومدرسته الوطنية الإسلامية في المغرب) وصولاً إلى المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي (1905 - 1973) المعاصر لسيّد قطب.

ب - بين مالك بن نبي وسيّد قطب

في محاضرة بعنوان «الديموقراطية في الإسلام» ألقاها في نادي الطلبة المغاربة عام 1960، حاول بن نبي الإجابة على سؤال «هل في الإسلام ديموقراطية؟»، وأشار إلى أن تعريف مفهومي «الإسلام» و«الديموقراطية» بالطريقة التقليدية قد يؤدي إلى استنتاج عدم وجود علاقة بينهما من حيث التاريخ والجغرافيا، منبّهاً في ذات الوقت إلى أن تفكيك المصطلح في معزل عن محموله التاريخي وإعادة تعريف الديموقراطية في أبسط أشكالها تحريراً من القيود اللغوية والأيديولوجية قد يوصل إلى استنتاج مختلف. ورأى أنه ينبغي النظر إلى الديموقراطية من ثلاث زوايا: الديموقراطية كشعور نحو الـ (أنا)، والديموقراطية كشعور نحو الآخرين، والديموقراطية كمجموعة من الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد. فهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، على خلاف ما تتصوّره الفلسفة الرومنسية في عهد جان جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معيّنة وتتويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان: تقدير لنفسه وتقديره للآخرين. ثم لفت بن نبي النظر إلى أن أصول الديموقراطية الغربية بعيدة وبسيطة، وإلى أن الشعور الديموقراطي تكوّن ببطء قبل أن يتفجر بالتالي في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن. ورأى في المحصّلة أن الشعور الديموقراطي سواء في أوروبا أو في أي بلد آخر هو الحد الوسط بين طرفين كل

واحد منهما يمثل نقيضاً للآخر، النقيض المُعبّر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يُعبّر عن نفسية وشعور المستعبِد المستبِد من ناحية أخرى. والإنسان الحر الذي تتمثل فيه قيم الديموقراطية والتزاماتها هو الحد الإيجابي بين نافية العبودية ونافية الاستعباد.

ورغم انتقاد بن نبي للنموذج العلماني من الديموقراطية وإبرازه لما فيه من سلبيات إلا أنه سعى إلى التأكيد على أن الإسلام بمعارضته الاستبداد وتحريره للإنسان فإنه ينمي الشعور الديموقراطي، ولذلك فإنه بالإمكان التوصل إلى نظام ديموقراطي إسلامي يجمع محاسن الديموقراطية ويتجنب مثالب العلمانية. ورأى أن الجواب على سؤال «هل توجد ديموقراطية في الإسلام؟» لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من السُنّة والقرآن، بل يتعلق بجوهر الإسلام الذي لا يسوّغ أن يعتبر مجرد دستور يُعلن سيادة شعب معيّن، ويُصرّح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن يعتبر مشروعاً ديموقراطياً تفرزه الممارسة وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه وهو في الطريق نحو تحقيق القيَم والمثل الديموقراطية. ويخلص بن نبي إلى أن في الإسلام ديموقراطية، لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلاميّة وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، ولكن في زمن تخلّقها ونموّها في المجتمع[474].

غير أن نقطة الأساس عند سيّد قطب تكمن في الانطلاق من كون الإسلام يملك «نظرة أساسية وتصوراً خاصاً، وعنه تتفرع الجزئيات، فتلتقي أو تفترق عن جزئيات في النظم الأخرى. ولا عبرة بالاتفاق أو الاختلاف في

(474) مالك بن نبي: حول الديموقراطية في الإسلام، ترجمة نجيب الصابر ورشاد النوري، لا ناشر، تونس، 1983. وانظر أيضاً: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، 1991، ص 133-164.

الجزئيات والعرضيات. إن القاعدة التي يقوم عليها النظام الإسلامي تختلف عن القواعد التي تقوم عليها الأنظمة البشرية جميعاً. إنه يقوم على أساس أن الحاكمية لله وحده فهو الذي يشرع وحده، وسائر الأنظمة تقوم على أساس أن الحاكمية للإنسان، فهو الذي يشرع لنفسه. وهما قاعدتان لا تلتقيان. ومن ثم فالنظام الإسلامي لا يلتقي مع أي نظام ولا يجوز وصفه بغير صفة الإسلام[475].

رفض سيّد قطب إذاً التماس المشابهات والموافقات مع أي نظام آخر قديم أو حديث، ودعا إلى عرض الإسلام وأسسه «لذاتها وبإيمان كامل بأنها أسس كاملة سواء وافقت جميع النظم الأخرى أو خالفتها جميعاً». فالنظام الإسلامي ليس واحداً من النظم العالمية، وليس مستمداً من مجموعها، وليس خليطاً منها، إنه «نظام قائم بذاته مستقل بفكرته متفرد بوسائله»[476].

ولذلك فان سيّد قطب قارب «سياسة الحكم في الإسلام» من منطلق أنها تقوم على «التسليم أولاً بقاعدة الألوهية الواحدة والحاكمية الواحدة، وعلى أساس العدل من الحكام والطاعة من المحكومين، والشورى بين الحاكم والمحكوم». إلا أن ولي الأمر في الإسلام «لا يُطاع لذاته وانما لإذعانه هو لسلطان الله واعترافه له بالحاكمية، ثم لقيامه على شريعة الله». إذاً فقط من اعتراف الحاكم بحاكمية الله وحده، ومن تنفيذه لهذه الشريعة، يستمد حق الطاعة. «فاذا انحرف عن هذه أو تلك سقطت طاعته». وليس للحاكم سلطة دينية (سيّد قطب يرفض الثيوقراطية) «إنما هو يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل وحريتهم المطلقة، لا يقيّدهم عهد من حاكم قبله ولا وراثة كذلك في أسرة. ثم يستمد سلطته بعد ذلك من قيامه بتنفيذ شريعة الله دون أن يدعي لنفسه حق

(475) سيّد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، الطبعة 14 – بيروت والقاهرة، 1995، ص 76.

(476) نفس المرجع.

التشريع ابتداء بسلطان ذاتي له. فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولاية، وإذا رضوه ثم ترك شريعة الله لم تكن له طاعة». ويرفض سيّد قطب وجود «هيئة دينية» تقوم بالحكم باسم الإسلام، فالحكم في الإسلام «لا يحتاج إلى أكثر من تنفيذ الشريعة الإسلامية بعد إفراد الله بحق الحاكمية». وكل حكم لا يقوم على هذا الأساس لا يعترف به الإسلام «ولو قامت عليه هيئة دينية أو حمل عنواناً إسلامياً». والشورى أصل (عند سيّد قطب) من أصول الحياة في الإسلام وهي قاعدة حياة الأمة (أي إنها أوسع مدى من دائرة الحكم). ويعتبر سيّد قطب أن الإسلام لم يحدد للشورى طريقة أو نظاماً خاصاً وإنما ترك تطبيقها للظروف والمقتضيات، أي «لما يجد من تطورات في جسم المجتمع الإسلامي وفي ظروفه، ولما يبتكر من وسائل الشورى الناجحة حسب التجارب المتجددة. فهل تتم الشورى على الوجه الأمثل بالتصويت العام - في كل الشؤون أم في بعضها؟ أم تتم بتصويت أهل الحل والعقد من ممثلي الأمة الذين لا يختلف عليهم؟ أم تتم بواسطة ممثلين للنقابات والجامعات والطوائف المختلفة؟ وهل تتم بالتصويت الشفهي أم الكتابي؟ وهل تتم بمسؤولية الوزراء أمام الحاكم الأعلى المنتخب أم بمسؤوليته أمام الهيئة الممثلة للشعب؟ وهل تتم بمجلس واحد أم بمجلسين؟. إلخ. كل ذلك متروك لظروف كل أمة وزمانها ومكانها وللتجارب البشرية التي تحقق الشورى على الوجه الأمثل»[477].

وليس هناك من حرج لدى سيّد قطب في القول بأنه يقصد بالتجارب المتجددة، كل التجارب البشرية. فالإسلام «لا يحرّم الانتفاع بالتجارب البشرية في كل ما لا يمس أصلاً من أصول الشريعة. فلا حرج في الانتفاع بتجارب البشر في تحديد الحاجات الاجتماعية المتجددة وضبطها بوسائل البحث المتجددة.

---

(477) م. ن. الصفحات 80 - 86.

ولا حرج في الانتفاع بتلك التجارب في وسائل تنفيذ المبادئ الإسلامية على ألا نصطدم بمبدأ ثابت في الإسلام، ولا باتجاه أساسي من اتجاهاته الخالدة»[478].

إن الفكرة الأساسية لدى سيّد قطب هي الفكرة الثورية (أو الانقلابية بتعبير المودودي) وهي تعني انقلاباً شاملاً لا يستهدف تحسين أوضاع الحكم وإنما التغيير الجذري الذي يبدأ بتغيير الناس المسلمين ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد، 11).لإعادة بناء المجتمع الإسلامي. «وجود المجتمع الإسلامي» وحده يتيح الفرصة للمسلمين للعيش في جوّ طبيعي وملائم لممارسة دينهم وللتمتع بحياة أفضل»[479]. وبالتالي فإن النظام الإسلامي الكامل الشامل الذي سيسود المجتمع، سيكون له آلية حكم أو سلطة تقوم على التفويض بما أن الدولة تستمد سلطتها من مرجع وحيد هو إرادة المحكومين. فالحكومة (أو الدولة) حسب قطب هي حكومة الشريعة أولاً، ثم المحكومين ثانياً. إذ إن الحكام هم خدم للشريعة ووظيفتهم هي تنظيم الشؤون الإنسانية في إطار المبادئ الإسلامية. وطاعة الحكام مشروطة بالتزامهم التشريع الإسلامي وإلا فالعصيان والثورة!. وحسب قطب فإن المرجع الحقيقي للسلطة هو الله، ثم تتوزع هذه السلطة على المسلمين ككل وعلى العموم. وهكذا اعترف قطب بشرعية الخلفاء الراشدين لأنه تم اختيارهم من الشعب، ولكنه رفض الاعتراف بشرعية الامويين والعباسيين[480]. وهو في ذلك يلتقي مع المودودي في كتابه الشهير «الخلافة والملك»[481]. وهما يرفضان شرعية حكم الأمويين والعباسيين القائم على اغتصاب السلطة والوراثة، ويؤكدان على حق المسلمين

---

(478) سيّد قطب: نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 6، 1983، ص 141.

(479) م. ن، ص 139. وانظر أيضاً: سيّد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 8، 1983، الصفحات 23 - 32.

(480) قطب، معالم في الطريق، ص 71 - 74، وأيضاً: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 158 - 168.

(481) دار القلم، الكويت، 1978.

في اختيار الحكام في الماضي والحاضر.

رؤية سيّد قطب الثورية، الانقلابية، الشمولية، تقوم على إحداث تغيير شامل في المجتمع، وعلى التعامل مع النظام الإسلامي لذاته، كنظام شامل، كامل، مستقل، لا يحتاج إلى توافقات ومطابقات مع غيره (كالليبرالية والديموقراطية) ويكفيه أن يقوم على مبادئ التوحيد والشورى والعدالة الاجتماعية. ولكن الجيل الذي نشأ وتربى في السجون على فكرة الحاكمية، والجاهلية، والمفاصلة، وعلى الفهم الثوري الانقلابي، حمل من تجربته الخاصة ومما فهمه من فكر سيّد قطب، القطيعة التامة مع تراث وفكر عصر النهضة (الأفغاني – عبده خصوصاً).

لقد عاش الرعيل النهضوي الأول وعمل ضمن إطار «دولة إسلامية» موجودة (الدولة العثمانية) فدعا إلى مقاومة الاستبداد وإحلال العدل، أي الإصلاح وليس التغيير أو الثورة. ولم يكن يضيرهم الاقتباس من الغرب، بل كانوا يحرّضون عليه. ومع سقوط الخلافة، تحوّل الرعيل الثاني (رضا وأقرانه) إلى الالتفاف حول دولة إسلامية كانت تقوم على أرض الجزيرة العربية وبدعوة سلفية أصولية (السعودية). أما حسن البنّا والإخوان (من الرعيل الأول لفترة 1927 - 1952) فقد عملوا ضمن إطار فكرة بناء القوة الإسلامية ومواجهة التبشير والتغريب وحفظ الذات والهوية، وليس الثورة والانقلاب على النظام الملكي الدستوري البرلماني. أما سيّد قطب وجيله فقد عاش وعمل في مرحلة انهيار النظام القديم بالكامل (عالمياً وإقليمياً ومحلياً بعد الحرب العالمية الثانية) وصعود وحكم النخب العسكرية - الحزبية الديكتاتورية. فكانت الدعوة إلى الثورة والانقلاب والتغيير. «الذي يتطلب الإبداع، والإبداع يتطلب تطوير الحياة لا ترقيعها». وسيّد قطب حين رفض مثال معاوية في الوصول إلى السلطة، رفض شرعنة استعمال القوة، وهو رفض في الحقيقة وفي الآن نفسه

حكام المسلمين الذين اغتصبوا السلطة في عصره وأولهم الضباط الأحرار في مصر. ولذلك فإنه دعا إلى العودة إلى الجذور، إلى إعادة بناء الحياة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، على أسس الإسلام (الشريعة، العدل، الشورى) وعلى قاعدة التوحيد: «لا إله إلا الله هي بداية الثورة، إذ هي تعني تحرير الإنسان من الخضوع للإنسان ورفض الطاغوت المشرك[482].

ركائز دعوة سيّد قطب
كما ترد في «معالم في الطريق»

1 - حتمية إعادة وجود الأمة الإسلامية الذي انقطع منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً، ولا بد من إعادة وجود هذه الأمة لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى.

2 - العالم يعيش اليوم في جاهلية معاصرة من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقوّمات الحياة وأنظمتها، وهي جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الهائل. وهنا نهل سيّد قطب من كتابات غربية ناقدة للحضارة المادية.

3 - طريق بعث الأمة الإسلامية يبدأ بوجود طليعة تعزم هذه العزمة وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة، من جانب، ونوعاً من الاتصال من جانب آخر بالجاهلية المحيطة. فالأمة كانت موجودة ولم تعد، وقد انقطع وجودها يوم أن توقف العمل بأحكام الشريعة الإسلامية.

---

(482) قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، ط 3، 1979، ص 23 - 25. راجع أيضاً: معالم في الطريق، الصفحات 26، 69، 71، 101.

4 - المثل الأعلى للأمة الإسلامية: الصحابة جيل قرآني فريد لا بد من السير على خطاه من أجل بعث الأمة الإسلامية الفقيدة من جديد. لقد خرّجت هذه الدعوة جيلاً من الناس، جيل الصحابة، وهو كان جيلاً مميزاً في تاريخ الإسلام كله وفي تاريخ البشرية جميعه، ثم لم تعد تخرِّج هذا الطراز مرة أخرى. نعم وجد أفراد من ذلك الطراز على مدار التاريخ، ولكن لم يحدث قط أن تجمع مثل ذلك العدد الضخم في مكان واحد، كما وقع في الفترة الأولى من حياة هذه الدعوة. وسبب هذا التفرد يتمثل في أن النبع الذي استقى منه ذلك الجيل وتخرّج عليه هو نبع القرآن. القرآن وحده. ثم اختلطت الينابيع بعد ذلك بفلسفة الإغريق وأساطير الفرس وتصوراتهم وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى، وتخرّج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً. العامل الآخر هو أن الصحابة، أي الجيل الأول، كانوا يقرأون القرآن، كمن يتلقى الأمر ليعمل به فور سماعه كما يتلقى الجندي في الميدان الأمر اليومي ليعمل به فور تلقيه، وهو ما أسماه منهج التلقي. والعامل الثالث لتفرد هذا الجيل، من وجهة نظر سيّد قطب، هو العزلة الشعورية الكاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل تماماً عن بيئته الجاهلية، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية، حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل شيء آخر. ثم يخلص سيّد قطب إلى أننا اليوم، في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، فلا بد إذاً من أن نرجع ابتداء إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال، النبع المضمون، إنه لم يختلط ولم تشبه شائبة، نرجع إليه نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله ولحقيقة الوجود الإنساني، ولكافة الارتباطات بين هذين الوجودين وبين الوجود الكامل للحق.

5 - نقطة البدء في العمل الإسلامي المعاصر: إعادة اعتناق لا إله إلا الله من جديد. ذلك أنه ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين وتشهد لهم شهادات الميلاد أنهم مسلمون. يجب أن يعلموهم أن الإسلام هو أولاً إقرار عقيدة لا إله إلا الله بمدلوله الحقيقي، وهو رد الحاكمية لله في أمرهم كله وطرد المعتدين على سلطان الله بادعاء هذا الحق لأنفسهم. ولتكن هذه القضية هي أساس دعوة الناس إلى الإسلام أول مرة. فإذا دخل في هذا الدين، بمفهومه هذا الأصيل، عصبة من الناس فهذه العصبة هي التي يطلق عليهم اسم المجتمع المسلم، الذي يصلح لمزاولة النظام الإسلامي في حياته الاجتماعية، لأنه قرر بينه وبين نفسه أن تقوم حياته كلها على هذا الأساس وألا يحكّم في حياته كلها إلا الله.

6 - ضرورة تبلور هذا المشروع العقدي في إطار تنظيمي وحركي: إن العقيدة الإسلامية يجب أن تتمثل في نفوس حية وفي تنظيم واقعي، وفي تجمع عضوي، وفيحركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها، كما تتفاعل مع الجاهلية الراسبة في نفوس أصحابها، بوصفهم كانوا من أهل الجاهلية قبل أن تدخل العقيدة إلى نفوسهم وتنتزعها من الوسط الجاهلي. إن التصور الاعتقادي يجب أن يتمثل من فوره في تجمع حركي، وأن يكون التجمع الحركي، في الوقت ذاته، تمثيلاً صحيحاً وترجمة للتصور الاعتقادي. ويكرر سيّد قطب، بعد ذلك، إصراره على أن تتمثل نظريته عن الحاكمية في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى. تجمّع يخدم الفكرة الأساس، وهي عودة العباد لرب العباد وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده فيكل

شأن من شؤون الحياة.

7 – تطبيق الشريعة الإسلامية أمر سهل وميسور: ثم يفصل لنا رؤيته عن طبيعة الحاكمية وطريقة الوصول إليها. ذلك أن مملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم، أو رجال الدين كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال في ما يعرف باسم الثيوقراطية، أو الحكم الإلهي المقدس. ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة. ودين الله ليس غامضاً ومنهجه في الحياة ليس مائعاً، فهو محدد بشطر الشهادة الثاني: محمد رسول الله، في ما بلغه رسول الله (ص) من النصوص والأصول، فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص، وإن لم يكن هناك نص، فهنا يجيء دور الاجتهاد وفق الأصول المقررة في منهج الله نفسه لا وفق الأهواء والرغبات ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء، 59). والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة.

الجهاد عند سيّد قطب

لا تجد مواقع الإنترنت الإسلاموية ما تنشره لسيّد قطب عن الجهاد سوى مقالته المعنونة «إلى المتثاقلين عن الجهاد»، والمنشورة في كتابه «معركتنا مع اليهود»[483]. والكتاب يشتمل على 9 مقالات منقولة عن جريدة الدعوة الأسبوعية (التي توقفت عام 1954 لتصدر بعدها الإخوان المسلمون ومديرها سيّد قطب). وحدها مقالة «إلى المتثاقلين» لا تحمل تاريخ نشرها في الدعوة، أو مكان نشرها

---

(483) انظر الطبعة الخامسة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، 1982، ص56-65.

إن كان في غير الدعوة. والكتاب كله كما يظهر من عنوانه للحديث عن معركة فلسطين والجهاد في فلسطين. ولفت انتباهي أيضاً أن الذين كتبوا عن الإخوان المسلمين وعن النظام الخاص وعن علاقة الإخوان بثورة يوليو/تموز لم يذكروا سيّد قطب أبداً. ويكفي أن نراجع كتاب ريتشارد ميتشل «الإخوان المسلمون» (بجزئيه المنشورين بالعربية، مكتبة مدبولي، مرجع سابق)، وهو كتاب مرجع، لكي يتبين عدم ورود اسم سيّد أصلاً. وفي كتاب إسحق الحسيني عن الإخوان لا يكاد يذكر سيّد لولا حديثه عن مقالات له في الدعوة (عام 1954) وعن رد تهمة صلة الإخوان بالشيوعية من حيث إن سيّد قطب كتب مقالات ضد الشيوعية[484]. ودراسة الدكتور السيّد مهدي فضل الله (وهي الدراسة المرجع في سيّد قطب) لا تذكر شيئاً عن مسألة الجهاد في فكره السياسي والديني[485]. أما دراسة جيل كيبل[486]. فهي لا تذكر مسألة الجهاد إلا من ضمن الحديث عن كتاب معالم في الطريق، إذ يرى الكاتب الفرنسي (عن حق) أن المعالم هي الأصل الأيديولوجي لكل الاتجاهات الجهادية والتكفيرية اللاحقة وهي مانيفستو الثورة الإسلامية.

شرح سيّد قطب رأيه في الجهاد في فصل خاص من كتاب معالم في الطريق، الذي نجد أفكاره كلها، لا بل بعض نصوصه حرفياً في موسوعة سيّد التفسيرية (في ظلال القرآن).

في شرحه للجهاد يقارب قطب الشرح الماركسي للثورة الشاملة وليس التفسير الديني للجهاد.

الجهاد عند سيّد قطب هو «جهاد في سبيل الله. جهاد لتقرير ألوهية

---

(484) الإخوان المسلمون: كبرى الحركات، مرجع سابق، ص49، و257-258.

(485) مهدي فضل الله: مع سيّد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لا ت.

(486) النبي والفرعون: مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988.

الله في الأرض وطرد الطواغيت المغتصبين لسلطان الله. جهاد لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله، ومن الفتنة بالقوة عن الدينونة لله وحده، والانطلاق من العبودية للعباد. ومن ثم ينبغي له أن ينطلق في الأرض كلها لتحرير الانسان كله بلا تفرقة بين ما هو داخل في حدود الإسلام وبين ما هو خارج عنها»[487].

ويعتمد قطب في صياغته لمفهوم الجهاد على تعريف أورده ابن القيم في «زاد المعاد» قسّم فيه كفاح النبي لنشر الإسلام إلى مراحل هي مرحلة الدعوة السلمية (بغير قتال ولا جزية)، ثم مرحلة الإذن بالقتال التي بلغت حد قتال المسيحيين واليهود بعد نزول سورة (براءة) (حتى يعطوا الجزية أو يدخلوا في الإسلام)، ومقاتلة الوثنيين والمنافقين دون هوادة وحتى النهاية. وأراد سيّد قطب من ذلك أن يعيد تأكيده على أن جهاده هو والطليعة الجديدة يمكن أن يجتاز نفس المراحل التي قطعها كفاح النبي، وأنه لا تنتفي الحاجة إلى الجهاد إلا بعد إقرار الإسلام. ويستخدم سيّد قطب كلمة «ثورة شاملة» للقول بأن الإسلام «إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض»، أي تماماً كالماركسية في زعمها تحرير الإنسان عبر تحرير البروليتاريا ثم حكمها أو ديكتاتوريتها التي تمهّد لتدمير الدولة. وسيّد قطب يدعو إلى تدمير الدول القائمة (حاكمية البشر) وذلك لتحقيق حاكمية الله. لقد كانت شرعية الثورة موضع خلاف شديد عند المجتهدين المسلمين الذين لم يضفوا صفة القداسة على الثورة، بل رفضوا مشروعيتها وأوجبوا طاعة الحاكم المنتصر حتى لو لم يكن عادلاً لاعتقادهم أن مساوئ الثورة تفوق محاسنها (والإمام علي نفسه هو القائل: سلطان غشوم ولا فتنة تدوم). وقد عبّر كل من محمد عبده وحسن البنّا عن آراء معتدلة ولم يُفت أي منهم بجواز تدمير الدولة.

---

(487) الظلال، ج3: ص 1737.

كما أن مفهوم «تدمير الدولة» لا وجود له إلا عند الخوارج. ومن هنا فإن سيّد قطب إذ يبتعد عن آراء أئمة السُنّة والجماعة (كما عن آراء علماء الشيعة في الحقيقة)، فإنه يلتقي مع الخوارج (ومع الماركسية اللينينية) في مسألة ضرورة تدمير الدولة لإقامة دولة جديدة محلها، كمسعى لتحقيق التطلعات السياسية وتأسيس دولة تعبّر عن جوهر الدين (تماماً كما أن دولة ديكتاتورية البروليتاريا مقدمة لتدمير الدولة وزوالها للسير نحو الشيوعية). وسيّد قطب من المؤمنين إيماناً راسخاً بأن الثورة أو القتال أو الحرب أو الكفاح التي عبّر عنها كلها باسم الجهاد، تشكل جزءاً من متطلبات الدين، وأن الدين لا يستقيم دون إقامة بنيات سياسية متوافقة. ووفق هذا المنظور، فالدولة المزمع إنشاؤها لها مهمة دينية هي إقرار حاكمية الله. وهذه النظرة تقترن بالمفهوم الذي يرى أن الدولة المزمع إنشاؤها ستواجه صراعاً مستديماً من قبل الدول غير المسلمة، وبسبب ذلك تصبح علاقة هذه الدولة مع العالم علاقة متوترة على الدوام، وذلك تجسيّداً لنظرية دار الإسلام مقابل دار الحرب، وهو يُعبّر عن ذلك بقوله «إن هناك داراً واحدة هي دار الإسلام. وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال وإما المهادنة على عهد أمان، ولكنها ليست دار إسلام ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين»[488]. وبهذا فإن النتيجة الوحيدة التي تترتب على ذلك هي بروز علاقات دولية متوترة بين تلك الدولة وما عداها من الدول التي ليست على شاكلتها. ويذهب سيّد قطب أبعد من ذلك حين يرفض قصر الجهاد على مجرد الدفاع لصد العدوان، إذ يعتبره «حركة اندفاع وانطلاق لتحرير الإنسان في الأرض كلها». وهو لذلك «لا يكتفي بالبيان أو اللسان». وإنما «يواجه الواقع بوسائل مكافئة له».

---

(488) معالم في الطريق، فصل جنسية المسلم وعقيدته، ص 137.

بحيث يصل قطب إلى ما كان وصل إليه ابن القيم: الكفار على ثلاثة أقسام: محاربين للإسلام، وأهل عهد، وأهل ذمة. ثم آلت حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام. فصاروا معه قسمين: محاربين وأهل ذمة، والمحاربون له خائفون منه. فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام: مسلم مؤمن به، ومسالم له آمن (وهم أهل الذمة كما يفهم من الجملة السابقة)، وخائف محارب. فمسألة الجهاد بالنسبة لسيّد قطب هي قضية منهج لا قضية دفاع عن الأوطان، أو ما شابه ذلك. والمنهج الإسلامي يعني الانطلاق بالمذهب الإلهي ضد العقبات المادية التي تقف في وجهه من سلطة الدولة ونظام المجتمع. «وهذه كلها هي التي ينطلق الإسلام ليحطمها بالقوة، كي يخلو له وجه الأفراد من الناس». «وحيثما وجد التجمع الإسلامي الذي يتمثل فيه المنهج الإسلامي فإن الله يمنحه حق الحركة والانطلاق لتسلم السلطان وتقرير النظام»[489].

تقويم علاقة الإخوان وسيّد قطب

يمكن القول إن الإخوان المسلمين استفادوا وتضرروا في آن معاً من نظرية سيّد قطب. فقد رأى الإخوان في البداية أن سيّد قطب أهداهم شيئاً قيّماً للغاية من الممكن استخدامه كسلاح نظري لتحليل سلوك الدولة ومواجهتها (تماماً كحال الحركات الإسلامية حين دخل طلائعها مفكرون ماركسيون كبار أسلموا في مصر ولبنان وفلسطين والعراق. إلخ.). وقد اقتنع الشبان من الإخوان المسلمين تماماً بأنه يمكن على هدي نظرية سيّد قطب تحقيق نجاحات أفضل. ومن الواضح أن الراديكالية العقائدية قد تدعمت كثيراً بفعل نظرية سيّد قطب، ولم تعد قضية شرعية الكفاح بلا هوادة وحتى النهاية (الثورة الدائمة حسب تروتسكي أو المتواصلة حسب ماوتسي

---

(489) معالم في الطريق، فصل الجهاد في سبيل الله، الصفحات 55-82.

تونغ) ضد الدولة الشريرة (الدولة جهاز في خدمة الحكام حسب لينين) تحتمل أي نقاش محتدم. وفي البداية، عندما صاغ سيّد قطب نظريته، لم توجّه أية انتقادات إليها، واعتبر الإخوان أن سيّد قطب يعبّر عن خوالجهم وأحاسيسهم. ويمكن قراءة ذلك في كتاب سالم علي البهنساوي: «الحكم وقضية تكفير المسلم»[490]. وهو من أول وأهم الكتب في الرد على مقولات الجاهلية والحاكمية والتكفير. ولعل سهولة قبول الآراء الواردة في «المعالم» كانت تعكس الجو النفسي الذي ساد آنذاك داخل صفوف الإخوان المسلمين، والذي حثهم على تبني أي رأي ضد الدولة التي كانت تضطهدهم وتسومهم صنوف التعذيب والقتل. على أن ذلك قد يعني أيضاً أن الإخوان كانوا مهيئين أيديولوجياً لتكفير المجتمع الذي يعيشون فيه والدولة التي تضطهدهم انطلاقاً من تجربة النظام الخاص وما تلاها من أمور سبق عرضها.

ولاحظ الإخوان لاحقاً ان النظرية أخذت تلحق الضرر بهم، إذ إنه مع تنامي الراديكالية الأيديولوجية واشتداد ساعد التطرف في صفوفهم، لم تعد القيادة قادرة على السيطرة على تهور المتشددين الشباب من أعضائها، المندفعين إلى استخدام العنف ضد «جاهلية» المجتمع و«ظلم» الدولة. وأفضى ذلك في مراحل لاحقة إلى تمرد الأعضاء على قيادتهم بسبب محاولاتها ضبط سلوكهم. ووجدت العناصر المتذمرة أنه أمر مهين لها أن تبقى في صفوف تنظيم يقمع رغبتهم في استخدام العنف ضد الجاهلية، ويمنعهم من ضرب الأداة التي تمثل تلك الجاهلية، والمقصود بالأداة هي الدولة، مما تسبب في خروج الكثيرين من صفوف الإخوان المسلمين. ولم تكتف النظرية بذلك فقط، بل أدت إلى توتير علاقة الإخوان المسلمين مع المجتمع، وكذلك مع أكبر

---

(490) دار الانصار، القاهرة، 1977.

مؤسسة دينية في مصر وهي مؤسسة الأزهر. كل هذه الأسباب حثت حسن الهضيبي على محاولة إيجاد سبيل إلى الاعتدال والتنكر لنظرية سيّد قطب. وفي عام 1969 نشر الهضيبي أول وثيقة هامة في شكل كتاب بعنوان «دعاة لا قضاة».

دعاة لا قضاة

حول مسألة التكفير كان هناك تيار داخل جماعة الإخوان يقول إن الرجل كان حين ينطق بالشهادتين يجد الكيان الذي يعلن دخوله فيه، وبهذا يكون قد انتقل عملياً من كيان يشرك بالله إلى كيان يسلم لله ويعطيه كل ولائه، وبهذا يكون واضحاً لديه تكاليف النطق بالشهادتين فهمها أم لم يفهمها. أما الآن فليس هناك كيان إسلامي يدخل فيه المرء الذي ينطق الشهادتين ويعطيه وحده ولاءه، ولذلك يشترط دخول الفرد في كيان إسلامي للحكم بإسلامه، ولا يكفي مجرد النطق بالشهادتين، والدليل على ذلك أنه لم نجد رجلاً بايع رسول الله وانصرف إلى مجتمعه ليعيش فيه كما يعيشون، بل يدخل مجتمع المسلمين ويعلن ولاءه العام حتى لو اضطرته الحركة إلى أن يعيش بعيداً عن المجتمع بأمر رسول الله، وحديث حذيفة بن اليمان يؤكد ذلك حين يقول له الرسول ما معناه «عليك أن تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قال: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك[491].

ورد الهضيبي على هذه المسألة بأن عبارة الكيان الإسلامي عبارة تحتاج إلى تحديد وضبط على أسس شرعية حتى لا يقع الاختلاف الجوهري في

(491) حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة: دار الطباعة والنشر الإسلامية القاهرة 1977، ص173. وانظر أيضاً: حسن الهضيبي: 7 أسئلة في العقيدة والرد عليها، تخطي الصعوبات والعقبات، دار الأنصار، القاهرة 1978، ص3-4.

مدلولها. ودخول المسلم إلى الكيان الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا بعد أن يثبت إسلامه الذي هو النطق بالشهادتين دون أي شرط يعلق عليه الحكم بإسلامه، ودخوله الكيان الإسلامي هو إحدى النتائج التي تترتب على ثبوت عقد الإسلام للمرء؛ والقول بأننا لم نجد رجلاً بايع رسول الله وانصرف إلى مجتمعه ليعيش فيه، بل يدخل مجتمع المسلمين، ويعلن له الولاء التام، هذه القضية لو صحت لا تؤدي إلى النتيجة التي يُراد الإستدلال بها. فليس فيها شبهة دليل على أن دخول الكيان الإسلامي شرط يُعلّق عليه الحكم بإسلام الناطق بالشهادتين. أما أن الناطق بالشهادتين مأمور أن يهاجر من بين أظهر المشركين، وأن يقيم بين المسلمين، فشأنه بذلك شان إلتزام الناطق بالشهادتين المحكوم بإسلامه العمل على تنفيذ كافة شرائع الإسلام في سبيل الله إلى كافة شرائع الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج. والتزام الجهاد في سبيل الله، إلى كافة شرائع الإسلام التي تلزمه. فالهجرة إلى دار الإسلام أو لتزام جماعة المسلمين شريعة من شرائع الإسلام لا تلزم إلا المسلم الذي ثبت له فعلاً عقد الإسلام، ولا تُقبل إلا من مسلم محكوم له بالإسلام شأنها في ذلك شأن الصلاة والزكاة والصوم والحج، إلى آخر شرائع الإسلام التي ما ترك رسول الله أحداً ممن بايعه وقبل إسلامه إلا وأمره باعتقادها والعمل بها[492]. وبعد أن يدعم الهضيبي رأيه بأن عدم وجود «كيان إسلامي» حالياً، يخرج الجميع عن الإسلام بمن فيهم الذين يدعون إلى دخول «الكيان الإسلامي» كشرط لعقد الإسلام، يستشهد بقول حسن البنّا في «رسالة التعاليم» البند العشرين، إذ يقول «ولا نكفّر مسلماً أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض - برأي أو معصية ما لم ينكر معلوماً من الدين بالضرورة أو كذب صريح القرآن أو فسّره على وجه لا تحتمله

(492) دعاة لا قضاة، ص 174.

أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملاً لا يحتمل تأويلاً إلا الكفر[493].
والنقطة الثانية التي أثيرت حول مسألة التكفير هي أنه إذا لم يكفر أحد نطق بالشهادتين، ليس معنى ذلك أن يحكم للناس مجتمعين بالإسلام. وهناك من يؤكد تماماً أن فيهم كثرة تأتي أعمالاً وأقوالاً هي بنفسها تُخرج عن الملة، كما لا يمكن أن يرميهم جملة بالكفر، كذلك يتحرج من وصفهم جملة بالإسلام. وهنا أيضاً استند الهضيبي على «رسالة التعاليم» التي كتبها حسن البنّا، فيقول «وكل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذي نهينا عنه شرعاً». ولكن هذه المقدمة في الرد الذي أورده الهضيبي لم تكن بالمقدمة المقنعة لأن المسألة المطروحة الذي ينهى عن الخوض فيها ينبي عليها عمل وليس بالعمل الثانوي بل ينبني عليها عمل تقوم على قاعدته اعتبار أفراد المجتمع كافرين أم مرتدين وكيفية التعامل معهم من وجهة نظر الجماعة المسلمة التي تنادي بوحدانية تمثيلها للإسلام الصحيح. ولكن الهضيبي يستدرك القول، ويقدم جواباً يقول: «إننا نحكم على الفرد في المجتمع الذي عم فيه الإسلام بالإسلام حتى نتبين خلاف ذلك، هذا رغم عدم سماع غالبية المسلمين للفظ الشهادتين من كل من في هذا المجتمع، وإنما يكفي للعلم بأن الشخص مسلم وأنه نطق بالشهادتين، أنه تصدر عنه أعمال مما وردت في شرائع الإسلام، كأن تراه يؤذن أو يردد الآذان، أو يصلي على الرسول عليه الصلاة والسلام، أو يقرأ القرآن أو يدعو الناس إلى الإسلام، أو إلى إقامة شريعة الله، أو يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر[494].

أما نقطة الخلاف الثانية فقد كانت حول مفهوم الجاهلية، وعما يسمى

---

(493) المرجع السابق، ص178. و7 أسئلة في العقيدة والرد عليها.، ص14.

(494) دعاة.. لا قضاة، ص180. و7 أسئلة في العقيدة والرد عليها.، ص 17.

المجتمع الجاهلي، وإمكانية إطلاق تسمية مجتمع جاهلي على المجتمعات القائمة الآن. يرى الهضيبي أن «الجاهلية كالضلال، والعصيان، والفسوق، والظلم، من الألفاظ التي استعملت في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية، وتعني الخروج على أحكام الدين، ذلك الخروج الذي لا يبلغ أحياناً حد الخروج عن الملة. وأحياناً يبلغ حد الخروج عن الملة والردة عن الإسلام». ويسند الهضيبي قوله بحديث لرسول الله حين قال لأبي ذر الغفاري رضي الله عنه «إنك إمرؤ فيك جاهلية»، ويعلق البخاري الذي أورد هذا الحديث بالقول «المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك». كما يعتبر الهضيبي «أن كلمة الجاهلية يقصد بها كل خروج عن أحكام الدين، أما تحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ حد الردة عن الإسلام أم لا، فيرجع فيه للأحكام الشرعية التي تحدد الفرق بين المعصية التي لا تعتبر مرتكبها مرتداً، من تلك التي يعتبر مرتكبها مرتداً، والقول إن المجتمع جاهلي يوازي القول إن المجتمع ضال أو المجتمع فاسق، فجميع هذه الألفاظ إنما تدل على أن فيه خروجاً ظاهراً على أحكام الدين، وأن تلك الصفة غالبة على حال أفراده وأنظمته. ولكن لتحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ بفرد معين أو بالمجموع كله حد الردة والكفر أم لا، يتعيّن الرجوع إلى أحكام الشريعة المأخوذة من الآيات والأحاديث والحاكمة في هذا الشأن»[495].

أما نقطة الخلاف الثالثة فهي حول موضوع الجماعة المسلمة والبيعة: فهناك من استند إلى أحاديث للرسول ومنها «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، منها التارك لدينه، المخالف للجماعة»؛ وحديث «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»؛ وحديث «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة

(495) دعاة. لا قضاة، ص181-182. و7 أسئلة في العقيد والرد عليها، ص18-19.

الإسلام من عنقه إلا أن يراجع»، ليقول إنه لا يصح أن يوجد المسلم بغير جماعة، وبالتالي فإن خروج المرء عن الجماعة خروج عن الملة. واستنتج أصحاب الرأي نفسه أنه إذا عمل شخص في منظمة معروف أنها تتعارض مع ما يقرره الإسلام أو أنها تعمل لمحاربة جماعة الإسلام فلايحكم له بالإسلام. وكان رد الهضيبي على هذه المسألة بالقول: «هناك اختلاف كبير بين الفقهاء في بيان الجماعة وشروطها وأحكامها ومعنى البيعة وحكم من لم يبايع. ومن المسلّم أن جماعة الإخوان المسلمين، مع إيمانها الكامل بأنها قامت على الحق ويقينها الذي لا شك فيه وأن دعوتها دعوة حق خالصة أمر الله بها أمر وجوب وإلزام، فإن من المؤكد أن الاختيار الفقهي لمؤسسها لم يكن النظر إليها باعتبارها جماعة المسلمين المقصودة في الأحاديث، وإنما هي داعية بعون الله لتحقيق جماعة المسلمين، يؤكد ذلك أن مؤسس الجماعة رضي الله عنه قد اعترف طوال فترة قيادته للجماعة وجميع صحبه الذين آزروه واجتمعوا معه على دعوته، قد اعترفوا لغيرها من الجماعات بأنها جماعات إسلامية كما اعترفوا بصفة المسلم لمن لم يكن منضماً لجماعة الإخوان أو فصل منها»[496]. وبذلك يكون الهضيبي قد حرر الجماعة بوصفه لها جماعة من المسلمين وليست جماعة المسلمين التي ينطبق عليها شروط لم تكن جماعة الإخوان قد استوفتها، وبالوقت نفسه يعلن أن الخروج عن جماعة الإخوان لا يعني خروجاً عن الملة الذي يعتبر ارتداداً يحكم عليه الإسلام بالقتل، واستند في هذا المجال إلى عمليات الفصل والانشقاقات التي حصلت في عهد المرشد الأول ومؤسس الجماعة الشيخ حسن البنّا.

كما رأى المرشد الهضيبي أن عدم وجود «جماعة المسلمين» ولا إمام لا ينفي صفة الإسلام عن المسلمين، مع أنه رأى في الوقت نفسه أن التعاون على

(496) دعاة، لا قضاة، ص185.

البر والتقوى الذي أمر الله به «يتضمن التآلف في جماعة لتنفيذ أمر الله، إذ إن الانتظام في جماعة ضرورة يقتضيها التعاون المأمور به لتحقيق المقصد المطلوب شرعاً. أما فيما يتعلق بتكفير من يعمل في منظمة تحارب الإسلام والمسلمين، فيرى الهضيبي أن هذا الشخص» متولٍ للكافرين، و«تلك قاعدة عامة، أما تطبيقها على الأفراد فيحتاج إلى تحقيق واستيضاحات قلما تتوافر لغير ذي سلطة ما لم تكن المنظمة متبرئة من الإسلام جملة بحيث لا يشتبه على أحد أنها خارجة على الإسلام محاربة له - ونكرر القول إننا دعاة ولسنا قضاة»[497].

المدافعون عن سيّد قطب

أ - سالم البهنساوي

لعل أبرز دفاع عن المرحوم الشهيد سيّد قطب هو الذي صدر عن المستشار سالم البهنساوي في كتابه «فكر سيّد قطب في ميزان الشرع»[498]. تناول الكتاب تقييم فكر سيّد قطب تقييمًا منصفًا وموضوعيًّا، بعيدًا عن الانفعالات والعواطف والأغراض الخاصة والنتائج المسبقة. ووضع هذا الفكر في موضعه الصحيح من الفكر الإسلامي، ووزنه بميزان الشرع ومبادئ الإسلام وأحكام الشريعة. ثم مناقشة الشبهات التي أثيرت حول هذا الفكر والاتهامات التي وجهت لصاحبه.

في الفصل الأول وعنوانه «المنهج الإسلامي بين العاطفة والموضوعية» تناول المؤلف عدة نقاط، كان أولها: تطور فكر سيّد قطب، وكيف بدأ حياته

---

(497) المرجع السابق، ص186، و7 أسئلة في العقيدة والرد، ص 28 - 29.

(498) دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ج.م.ع، لا تاريخ.

أديبًا صرفًا، ومن خلال دراسته الأدبية تناول النواحي الجمالية والفنية في القرآن الكريم، فأصدر كتابيه «التصوير الفني في القرآن» و«مشاهد القيامة في القرآن»، ثم بدأ اهتمامه بالنواحي الفكرية والإصلاحية للمجتمع مع نهاية الأربعينيات، فأصدر كتابية «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية»، ثم ارتبط بحركة الإخوان المسلمين ونشاطها، وبدأ إصداره لكتاب «في ظلال القرآن». ثم مروره بتجربة السجن والاعتقال مع الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية في عام 1954، ومعايشته للمحنة الرهيبة التي مرت بها الحركة الإسلامية في حقبة الخمسينيات والستينيات، وما لاقاه رجالها من تنكيل على أيدي الأنظمة الحاكمة، وتأثير ذلك على فكر سيّد قطب وكتاباته، فأعاد تنقيح «الظلال» وأصدر بعض الكتب التي تتناول الصراع بين الإسلام وخصومه، ومنهج التغيير ووسائله وأساليبه، وكان أهم هذه الكتب كتابه الشهير «معالم في الطريق».

المنهج الغائب: تحت هذا العنوان تناول المؤلف الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الباحثون والنقاد في تناولهم لكتابات سيّد قطب، وأهمها:

- تعمّد البحث عن الأخطاء وتسجيل العيوب.

- عدم التفرقة بين الخطأ في المنهج- كخطأ الخوارج- والخطأ في الفروع والآراء، والذي هو من طبيعة البشر.

- قياس فكر الكاتب على ما يحمله الناقد من معتقد أو مذهب.

- وإغفال المنهج الإسلامي في الحكم على الفكر عند تعارضه.

- وعدم جمع أقواله في الموضوع الواحد، ثم التركيز على موضوع واحد

وتفسيره طبقًا لانطباع الباحث وهواه.

وينتقل الكاتب إلى المنهج الإسلامي الصحيح في الحكم على الأقوال والأفكار، ويشمل عدة قواعد أصولية: القاعدة الأولى: عدم اتباع المتشابه: فإذا كان الموضوع قد ورد بشأنه عدة أقوال فلا يتم تصيد القول الذي يثير الفتنة، بل يجب جمع الأقوال في الموضوع الواحد؛ لنصل إلى الحكم الصحيح. ويفند الكاتب هنا ما نُسب إلى سيّد قطب من القول بتكفير المسلمين، ويدلل على ذلك بما ورد عنه حول المصطلحات والمفاهيم التالية:

أولاً: المجتمع الجاهلي.

ثانياً: الجماعة والكفر.

ومن تجاهلوا هذه القاعدة تلمّسوا أقوالاً لسيّد قطب ظاهرها يفيد الكفر ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في مؤلفاته لإثبات هذه الافتراضات أو نفيها، فيزعمون أنه يكفّر من ليس في جماعته، وخير ما يرد على ذلك قوله حين سئل في تحقيقات النيابة: هل ترى أن هناك فرقًا بين المسلم المنتمي لجماعة الإخوان وغير المنتمي لتلك الجماعة؟! فقال: «الذي يميز الإخوان أن لهم برنامجًا محددًا في تحقيق الإسلام، فيكونون مقدمين في نظري على من ليس لهم برنامج محدد».

ثالثًا: دار الحرب. وبالأدلة والبراهين من كتابات سيّد قطب، ينفي ما نسب إليه من اعتبار غير المسلمين دار حرب، ويجب استخدام السيف معهم حتى ولو لم يكن منهم اعتداء على المسلمين، وينتهي الكاتب إلى أن هذا كذب صراح عليه.

القاعدة الثانية: الاحتكام إلى القرآن والسُنّة: وهذه القاعدة تعني أنه عند الاختلاف والتنازع يجب الاحتكام إلى القرآن والسنّة، وليس العكس. ومن أمثلة ذلك: نسبوا إليه فكرة المرحلية في عصرنا، ومقتضاها أن المجتمعات المعاصرة تشبه المجتمع المكي قبل الهجرة وتأخذ حكمه، من حيث وجوب الهجرة منها واعتزالها، والكف عن القتال (في حين أن المرحلية عند سيّد قطب تتعلّق بالحركة الجهادية، ولا تشير من قريب أو بعيد إلى القول بالمرحلية في الأحكام الشرعية في عصرنا). والأعجب ادعاء البعض أن هذه المرحلية تفيد حِلَّ زواج المسلم بالمشركات في عصرنا بدعوَى أننا في العصر المكي، رغم قوله صراحةً في تفسير الظلال (الحكم الأول يتضمن النهي عن زواج المسلم بمشركة وعن تزوج المشرك من مسلمة).

القاعدة الثالثة: التفرقة بين القضاة والدعاة: وهنا يشير المؤلف إلى خطأٍ جسيم يقع فيه من يقرأ كتب الدعاة، مثل سيّد قطب وغيره، هذا الخطأ هو اعتبار أقوال هؤلاء أحكامًا شرعيةً. وهؤلاء الدعاة لم يقصدوا إصدار أحكام على المسلمين. بل إن سيّد قطب صرَّح أكثر من مرة وفي أكثر من موضع أن من رغب في معرفة الحكم الشرعي في المسألة فليرجع إلى كتب الفقه، وأعلن أكثر من مرة أننا دعاةٌ ولسنا قضاةً.

القاعدة الأخيرة: المنهج الإسلامي في التوفيق بين النصوص التي ظاهرها التعارض ومنهج الإسلام في التعامل مع النصوص الشرعية التي ظاهرها التعارض يضع القواعد التالية:

1 - جمع كل النصوص الواردة بالموضوع، ثم التوفيق بين النصوص التي ظاهرها التعارض.

2 - الترجيح بين النصوص إذا تعذَّر التوفيق بينها.

3 - عند تعذُّر الترجِيح يُلجأ إلى الاستثناء بالنسخ والتخصيص.

وهذا المنهج الذي طبقه العلماء على نصوص الكتاب والسُّنّة يأبَى البعض تطبيقَه على كتابات الأستاذ سيّد قطب وغيره، ويصرُّون على اعتبار هذه الأقوال غيرَ قابلة للتأويل والترجيح بما يتوافق مع الكتاب والسُّنّة.

وفي الفصل الثاني «بين الكفر ولزوم الجماعة» يبدأ البهنساوي بتساؤل استنكاري: إذا كان التخلُّف عن بيعة الخليفة أو الإمام ليس كفرًا، فهل التخلف عن البيعة للجماعة كفر؟ والذين يزعمون أن المسلم غير المنخرط في جماعتهم قد كفر يسندون مزاعمهم بمقتطفات من كتابات سيّد قطب حول آيات سورة الأنفال. يتحدث فيها عن نفي الولاية عن المؤمنين الذين آمنوا وظلُّوا بمكة ولم يهاجروا، وهو إذ ينفي الولاية عنهم إنما يريد نفي ولاء النصرة لا نفي ولاء العقيدة. وفات هؤلاء أن تَحقُّقَ الولاء أو انعدامه شيء والكفر شيء آخر، فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاءً في المجتمع المسلم، ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية، ولكن هناك رابطة العقيدة. وليس أدل على براءة سيّد قطب من هذه الانحرافات من أنه كان يصلي في سجن ليمان طرة خلف إمام من غير الإخوان؛ لأنه كان أكثر حفظًا».

سيّد قطب والخروج على الحاكم

ثم يتعرض الكاتب لهذا الموضوع وينقل عن مذكرات سيّد قطب قبيل إعدامه قوله: «واتفقنا على مبدأ عدم استخدام القوة لقلب نظام الحكم، وفرض النظام الإسلامي من أعلى منطقة البدء، وهي نقل المجتمعات ذاتها إلى المفهومات الإسلامية الصحيحة»، وهو في هذا يتَّفق مع رأي جُمهور أهل السُّنّة

من العلماء والفقهاء، كما بينه الكاتب بالتفصيل.

وفي الفصل الثالث «المجتمع بين المفاصلة والاتصال» يقرر الكاتب أن إطلاق وصف الجاهلية على أشخاص معينين يراد به جاهلية الاعتقاد إن كانوا كفارًا، وجاهلية المعصية إن كانوا مسلمين؛ ولهذا قال النبي لأبي ذر: «إنك امرؤ فيك جاهلية». وإذا أُطلق وصف الجاهلية على المجتمع ككل قد يراد به جاهلية الكفر أو المعصية، حسب نوع العمل الذي وُصِف المجتمع من أجله بهذا الوصف، وبهذا التقرير نستطيع أن نفهم أقوال سيّد قطب عن الجاهلية والمجتمع الجاهلي، دون لبسٍ أو تجنٍّ.

بين المساجد ومعابد الجاهلية

أخذ بعض الشباب من أقوال سيّد قطب قاعدةً عامةً هي أن اعتزال معابد الجاهلية ليس خاصًّا ببني إسرائيل في زمن نبي الله موسى، بل هو موجّهٌ إلى المؤمنين في عصرنا؛ باعتزال المساجد لأنها معابد جاهلية. وسيّد قطب لم يطلق القول حين تحدث عن «اعتزال معابد الجاهلية واتخاذ بيوت العصبة المؤمنة مساجد»، بل وضَّح المناسبة، وهي قوله: «وقد يجد المسلمون أنفسهم ذات يوم مطارَدين في المجتمع الجاهلي، وقد عمَّت الفتنة وتجبَّر الطاغوت، وفسَد الناس وأنتنت البيئة، وهنا يرشدهم الله إلى أمور، منها اعتزال معابد الجاهلية».

وينتهي المؤلف إلى نتيجة هامة وهي حتمية تأويل أقوال سيّد قطب، ويشير إلى الخطاب الذي نشره محمد قطب- شقيق سيّد قطب- ويقول فيه: «ولقد سمعته بنفسي أكثر من مرة يقول: نحن دعاة ولسنا قضاةً. إن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس، ولكنًّ مهمتنا تعريفهم بحقيقة لا إله إلا الله».

أما الفصل الرابع «اعتزال المجتمع وتحطيمه»، فيناقش فيه البهنساوي عبارات وردت لسيّد قطب قد يؤوّلها من أراد على أنه يربط الهجرة بالعقيدة، وليس لديهم أي سند بهذا الادعاء، فهل في كلمات سيّد قطب استنتاج هؤلاء؟! وبمراجعة أقوال سيّد قطب نرى أنه في إيجابه الهجرة من جديد إنما يريد الهجرة إلى الإسلام وجماعته وكيانه الحركي، ولا يقصد بها الهجرة إلى الكهوف والجبال وهجرة المعاهد والجامعات. ويطيل الكاتب في مناقشة أفكار اعتزال المجتمع وتحطيمه، واستحلال أموال الأفراد وممتلكاتهم في مناقشة فقهية جيدة، وإن كانت بعيدةً عن مناقشة أفكار سيّد قطب وآرائه.

ويناقش الكاتب في الفصل الخامس «أنواع الكفر»، موضوع الكفر، وهل يتحقق بمجرد المعصية والكبيرة أم لا؟! وموضوع الحكم بغير ما أنزل الله وما ورد فيه من آيات سورة المائدة، ومحاولة تحديد المقصود من الظلم والفسق والكفر الوارد بالآيات.

وفي الخاتمة «سيّد قطب بين الأصحاب والخصوم»، يعرض الكاتب لبعض آراء الباحثين ونقدهم وتقييمهم لفكر سيّد قطب عرضًا سريعًا، ويردّ عليهم أيضاً ردًّا سريعًا، مكرراً فيه ما سبق أن بيّنه في الفصول الأولى من الكتاب.

ب - محمد قطب وأفكار التكفير والهجرة

هذا وقد حاول شقيق سيّد الأستاذ محمد قطب استكمال نهج سالم البهنساوي في الدفاع عن شقيقه الشهيد ونقض دعاوى التكفيريين والمفاصلين للمجتمع. فنشر محمد رسالة بمجلة «المجتمع» الكويتية، يرد التهم المتعلقة بالتكفير وإعتزال المجتمع. هنا نص الرسالة لأهميتها التاريخية:

أخي. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد. فإنك تعلم يا أخي ما دار من لغط في محيط الإخوان حول كتابات الشهيد سيّد قطب وما قيل من كونها مخالفة لفكر الإخوان أو جديدة عليه. وأحب في هذا المجال أن أثبت مجموعة من الحقائق أحس بأنني مطالب أمام الله بتوضيحها حتى لا تكون في الأمر شبهة. إن كتابات سيّد قطب قد تركزت حول موضوع معين، هو بيان المعنى الحقيقي للا إله إلا الله، شعوراً منه بأن كثيراً من الناس لا يدركون هذا المعنى على حقيقته، وبيان المواصفات الحقيقية للإيمان كما وردت في الكتاب والسُنّة، شعوراً منه بأن كثيراً من هذه الموصفات قد أهمل أو غفل الناس عنه. ولكنه مع ذلك حرص حرصاً شديداً على أن يبين أن كلامه هذا ليس مقصوداً به إصدار أحكام على الناس وإنما المقصود به تعريفهم بما غفلوا عنه من هذه الحقيقة ليتبيّنوا هم لأنفسهم إن كانوا مستقيمين على طريق الله كما ينبغي، أم أنهم بعيدون عن هذا الطريق فينبغي عليهم أن يعودوا إليه. ولقد سمعته بنفسي أكثر من مرة يقول «نحن دعاة ولسنا قضاة، إن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس ولكن مهمتنا تعريفهم بحقيقة لا إله إلا الله، لأن الناس لا يعرفون مقتضاها الحقيقي وهو التحاكم إلى شريعة الله». كما سمعته أكثر من مرة يقول: «إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك، وهذا أمر ليس في أيدينا؛ ولذلك فنحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس فضلاً عن كوننا دعوة ولسنا دولة، دعوة مهمتها بيان الحقائق للناس لا إصدار الأحكام عليهم». أما بالنسبة لقضية (المفاصلة) فقد بيّن في كلامه أنها «المفاصلة الشعورية التي لا بد أن تنشأ تلقائياً في حس المسلم الملتزم تجاه من لا يلتزمون بأوامر الإسلام، ولكنها ليست المفاصلة الحسية المادية، فنحن نعيش في هذا المجتمع وندعوه إلى حقيقة الإسلام ولا نعتزله، وإلا فكيف ندعوه؟!». تلك خلاصة كتابات سيّد قطب، ولي على هذه الخلاصة تعقيبان.

الأول: هو تأكدي الكامل- بإذن الله- من أنه ليس في هذه الكتابات ما يخالف الكتاب والسُّنّة اللذين تقوم عليهما دعوة الإخوان المسلمين.

الثاني: هو تأكدي الكامل -أيضاً- من أنه ليس في هذه الكتابات ما يخالف أفكار الإمام الشهيد حسن البنّا مؤسس هذه لجماعة، ولا ما يخالف أقواله وهو الذي نص في رسالة التعاليم في البند العشرين على أن «المسلم الذي لا يجوز تكفيره هو الذي نطق الشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض.». وذلك فضلاً عن كون كتابات سيّد قطب كما أسلفت لم يقصد بها إصدار الأحكام على الناس وإنما قصده منها كما كان قصد الإمام الشهيد بالضبط، وهو بيان حقيقة الإسلام وصفات المسلم كما وردت في كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم). تلك حقائق أرى أن من واجبي أن أبينها وأوضحها أداء للشهادة لله. فإننا لا ندري متى نلقى الله، ولا ينبغي لنا أن نلقاه وقد كتمنا شهادة عندنا لله. والله الموفق إلى سوء السبيل. انتهى[499].

خ - الشيخ فيصل مولوي

وهذه كلمات للشيخ فيصل مولوي (أحد أبرز مفكري وقادة الجماعة الإسلامية في لبنان) تبيّن حقيقة أمر «تكفير» سيّد قطب للمجتمعات. فقد سُئل الشيخ فيصل هذا السؤال: هل قال الأستاذ الشهيد سيّد قطب رحمه الله بما معناه (كفر المؤذنون ولو قالوا لا إله إلا الله) ؟ وهل تؤيده بذلك؟ وماذا يمكن أن يعني ذلك غير التكفير الصريح؟. فأجاب: «الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد. لم أقرأ هذا النص بحرفيته للأستاذ الشهيد سيّد قطب رحمه الله. لكن كثيراً من النصوص التي قالها تشبه

(499) مجلة المجتمع، العدد 271 الصادر في 17 شوال 1395 هـ 1975/10/21.

هذا النصّ وتثير إشكالاً، ويمكن أن يساء فهمها، وقد وُجد فعلاً مجموعات من الشباب المتطرف الذي أساء فهم هذه النصوص، وبنى عليها فكر تكفير الناس والعزلة عن المجتمع والخروج عليه ومقاتلته. من هذه النصوص ما ورد «في ظلال القرآن» عند تفسيره للآيات (12-19) من سورة الأنعام، فهو يقول: «فقد ارتدت البشرية إلى عبادة العباد، وإلى جور الأديان، ونكصت عن لا إله إلا الله، وإن ظل فريق منها يردد على المآذن «لا إله إلا الله» دون أن يدرك مدلولها، ودون أن يعني هذا المدلول وهو يرددها، ودون أن يرفض شرعية «الحاكمية» التي يدّعيها العباد لأنفسهم. إلاّ أنّ البشرية عادت إلى الجاهلية، وارتدت عن لا إله إلا الله، فأعطت لهؤلاء العباد خصائص العبودية، ولم تعد توحد الله، وتخلص له الولاء. البشرية بجملتها، وبما فيها أولئك الذين يرددون على المآذن من مشارق الأرض ومغاربها كلمات لا إله إلا الله، بلا مدلول ولا دوافع، وهؤلاء أثقل إثماً وأشد عذاباً يوم القيامة لأنهم ارتدوا إلى عبادة العباد من بعد ما تبين لهم الهدى، ومن بعد أن كانوا في دين الله».

هذا الكلام إذا فهم على ظاهره فهو خطأ واضح لا يمكن أن يوافق عليه أحد من العلماء. لكننا نورد إلى جانبه نصين آخرين من كلام الشهيد سيّد قطب نفسه، يتبين منهما ماذا قصد سيّد من كلامه:

النص الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ (الأنفال، 72). يقول سيّد قطب: «فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم، ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية، ولكن هناك رابطة العقيدة». فالسيّد قطب لم يحكم على هؤلاء المسلمين بالردة مع أنهم يعيشون خارج المجتمع المسلم،

واحتفظ لهم بصحة العقيدة، وذلك هو الموقف الصحيح لأن الله تعالى وصفهم بالإيمان. فقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾(الأنفال، 72) كما وصفهم بالدين فقال: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (الأنفال، 72). النص الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾ (النساء، 94)، يقول السيّد رحمه الله: «يأمر الله المسلمين إذا خرجوا غزاة، ألا يبدأوا بقتال أحد أو قتله حتى يتبينوا، وأن يكتفوا بظاهر الإسلام في كلمة اللسان، إذ لا دليل يناقض كلمة اللسان». فالسيّد يكتفي هنا بظاهر الإسلام في كلمة اللسان، ويعتبر الإنسان بذلك مسلماً معصوم الدمّ. ولو قلنا إنّ سيّد قطب يعتبر المؤذن مرتداً بمعنى الكفر واستباحة الدم، لكان هذا متناقضاً مع ما ورد في تفسير هذه الآية عند السيّد قطب نفسه رحمه الله. والفهم الصحيح المنسجم مع القواعد الشرعية، والمنسجم مع الشهيد سيّد قطب نفسه في نصوص كثيرة، هو ما قال عنه أخوه الأستاذ محمد قطب حفظه الله قال: «إن كتابات سيّد قطب تركزت حول موضوع معين، هو بيان المعنى الحقيقي «للا إله إلا الله» شعوراً منه بأن كثيراً من الناس لا يدركون هذا المعنى على حقيقته، وبيان المواصفات الحقيقية للإيمان كما وردت في الكتاب والسُنّة، ولكنه مع ذلك حرص حرصا شديدا على أن يبين أن كلامه هذا ليس مقصوداً به إصدار الأحكام على الناس، إنما المقصود به تعريفهم بما غفلوا عنه من هذه الحقيقة، ليتبينوا هم لأنفسهم إن كانوا مستقيمين على طريق الله كما ينبغي، أم أنهم بعيدون عن هذا الطريق، فينبغي عليهم أن يعودوا إليه، ولقد سمعته بنفسي يقول أكثر من مرة «نحن دعاة ولسنا قضاة» كما سمعته أكثر من مرة يقول: «إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك، وهذا أمر ليس في أيدينا، ولذلك فنحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس». وبناء على ذلك نقول: إن الشهيد سيّد قطب كان يتحدث عن ردة

المجتمع عندما يرفض الاحتكام لشريعة الله، وليس عن الردة الفردية التي يتحدث عنها الفقهاء ووضعوا لها شروطاً وبينوا حكمها. والإشارة إلى المؤذنين إنما وردت لبيان أهمية كلمة لا إله إلا الله وخطورتها ودعوتهم للالتزام بها قبل غيرهم، وليس المراد منها الحكم بردتهم. وعلى كل حال، فالعبارة خاطئة في اعتقادنا لأنها يمكن أن يساء فهمها. وإنما أردنا من هذه النّقول أن نؤكد أن سيّد قطب رحمه الله لم يقصد هذا المعنى أصلاً، ولم نقصد إلى تبرير مثل هذه العبارات. وثبوت الخطأ على شهيد عظيم كسيّد قطب رحمه الله لا يطعن في دينه، وإنما يؤكد بشريته، ونحن نعتقد أن لا عصمة إلا لرسول الله (ص) (500).

يوسف القرضاوي:

أفكار «قطب» لا تنتمي للإخوان وفيها خروج على أهل السُنّة

ويستحسن هنا أن ننقل ما قاله الشيخ يوسف القرضاوي الداعية والفقيه الإسلامي الأشهر في يومنا هذا، من أن «الأفكار التكفيرية التي انتهى إليها سيّد قطب في كتاباته ليست على منهج أهل السُنّة والجماعة الذي ارتآه جمهور الأمة»، محملاً قطب المسؤولية عن أفكاره وليس الإخوان، ومؤكداً أن هذه الأفكار التكفيرية لا توافق فكر الإخوان المسلمين، لأن فكر الإخوان ليس فيه تكفير، حسبما تحدث. جاءت هذه الشهادة للقرضاوي عن سيّد قطب في حوار مع ضياء رشوان، الباحث في شؤون الحركات الإسلامية [501] لتفتح الباب مجدداً للنقاش حول الفكر التكفيري عند قطب وعلاقته بجماعة الإخوان المسلمين، وتصنيف قطب

(500) مجلّة المجتمع الكويتيّة. العدد (271)، في 1975/10/21.

(501) في برنامجه «منابر ومدافع» الذي بثته فضائية «الفراعين» المصرية، مساء الجمعة 8 يوليو/ تموز 2009.

وانتمائه وهل هو إخواني أم سلفي أم جهادي؟

وقال القرضاوي إن سيّد قطب انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين في بداية الخمسينيات من القرن العشرين، وإن انضمامه للإخوان جاء بناء على رغبته واقتناعه بالجماعة، مشيراً إلى أن التغير في أفكار قطب من الاعتدال إلى التكفير ظهر في كتاباته المتأخرة، خاصة تفسيره الشهير «في ظلال القرآن» وكتابه «معالم في الطريق»، ومؤكداً أن هذا التغيير يظهر بصورة واضحة عند المقارنة بين الطبعة الأولى من «الظلال» والثانية، حيث بدأ يتحدث في الثانية عن «الحاكمية» و«الجاهلية».

وأكد القرضاوي أن ما كتبه قطب من أفكار خلال المرحلة الأخيرة من حياته يؤكد «خروجه عن أهل السُنّة والجماعة بوجه ما، فأهل السُنّة والجماعة يقتصدون في عملية التكفير حتى مع الخوارج»، قائلاً إن أهل السُنّة لا يكفرون إلا «بقواطع تدل على أن الإنسان مرق من الدين الإسلامي تماماً». وأضاف: «أعتقد أن الأستاذ قطب في هذا الأمر بعد عن الصراط السوي لأهل السُنّة والجماعة»، مرجعاً هذا البعد إلى عدة أسباب، أهمها أن هذه الكتابات كتبت في السجن، فقد كان يرى أن الدولة من خلال تمكينها للشيوعيين بعدت عن الإسلام.

وعلى الرغم من هذا الخروج عن أهل السُنّة والجماعة يرى القرضاوي أن قطب لو قدر له أن يعيش ويخرج من السجن ويناقش الناس في أفكاره لكان تراجع عن الكثير منها، كما تراجع أخوه محمد قطب الذي تخلى عن فكرة التكفير العام للمسلمين.

ورداً على سؤال حول تصنيف سيّد قطب وانتمائه إلى المدرسة الإخوانية من عدمه، قال القرضاوي إن سيّد قطب كان من المعجبين بالإمام

حسن البنّا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وكتب عنه مقالته «حسن البنّا وعبقرية البنّاء»، معبراً فيها عن قدرات البنّا التنظيمية في تأسيس الجماعة وتشكيل هياكلها التنظيمية. لكن قطب لم ينقل عن فكر البنّا -والكلام للقرضاوي- مثلما نقل عن الشيخ أبو الأعلى المودودي، فقد تأثر قطب بالمودودي كثيراً وأخذ عنه فكرة الحاكمية والجاهلية، ولكن قطب خرج في النهاية بنتائج عن تكفير المجتمع وجاهليته تختلف تماماً عمل قاله المودودي. وقال القرضاوي إنه لا غبار على الحاكمية فهي فكرة إسلامية أصيلة، وتعني أن تكون المرجعية للشريعة الإسلامية، وقد تحدث عنها الإمام أبو حامد الغزالي وغيره من علماء المسلمين. أما «الجاهلية» فدلالتها تختلف عند قطب عما جاءت عليه في القرآن الكريم اختلافاً كلياً وجزئياً، حسبما يقول القرضاوي، مستشهداً بما كتبه قطب نفسه في كتابه «معالم في الطريق»، الذي اعتبر فيه أن المجتمع بالأساس غير مسلم ومهمة المصلحين هي رد الناس أولاً إلى العقيدة الإسلامية الصحيحة، وأن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

وأكد القرضاوي أن قطب أخطأ في قضية تكفير مجموع المسلمين وليس فقط الحكّام والأنظمة، مشيراً إلى أن قطب يتحمل بعض المسؤولية عن تيار التكفير، فقد أخذ أفكار المودودي ورتب عليها نتائج لم تخطر على بال المودودي نفسه، وهذا أيضاً ما فعله شكري مصطفى وغيره، حيث أخذ شكري أفكار قطب وخرج منها بنتائج لم تخطر على بال قطب، حيث اعتبر شكري أن جماعة «جماعة المسلمين» هم فقط المسلمون ومَن دونهم فهم كفار.

ونفى القرضاوي في الوقت ذاته أن تكون شهادته عن قطب هي افتئات على قطب، معتبراً أنها محاكمة للرجل من خلال كلامه والنصوص التي وردت في كتبه، وذلك رداً على ما قاله بعض الإخوان، مثل «محمود عزت» الأمين العام

لجماعة الإخوان المسلمين، بأن الخطأ فيمن قرأ سيّد قطب وليس فيما كتبه.

وقال القرضاوي إن الكلام الذي نقله عن قطب عن التكفير والجاهلية كلام واضح ولا يحتمل أي تأويل، مستشهداً في حديثه برواية للدكتور محمد عبدالله المهدي، والذي كان معتقلاً عام 1965، حيث أكد له أن قطب اعترف أن الكتابات التي كتبها في المرحلة الأولى من حياته مثل «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، و«السلام العالمي والإسلام»، و«مشاهد القيامة في القرآن»، لا تمثل رأيه ومذهبه الجديد، ولكن ما يذهب إليه ويتبناه هو ما كتبه في كتبه الأخيرة في السجن مثل «معالم في الطريق» والطبعة الثانية من «الظلال» و«هذا الدين» و«الإسلام ومشكلات الحضارة». وفي النقاش الذي جرى في السجن يعترف قطب بأن له منهجين قديماً وجديداً تماماً كالإمام الشافعي، لكن الشافعي غيّر في الفروع، أما هو -قطب- فقد غيّر في الأصول، أي في أصول العقيدة، وهذه هي الإشكالية، حسبما يتحدث القرضاوي. وقال القرضاوي إن الذي يتأمل كتابات قطب لا يشك في أنه تجاوز في مسألة التكفير، مؤكداً أن منهج قطب ليس هو منهج الإخوان المسلمين الذي وضع الإمام البنّا أسسه في «الأصول العشرين»، وأشار إلى أن قطب لم يعش داخل الجماعة ولم يترب «على حصيرها»، فقد كانت فترة وجوده في صفوف الجماعة قليلة وما لبث أن دخل السجن، وفي السجن ظهرت التغيرات والمؤثرات الهائلة على أفكاره. واعتبر القرضاوي أن المهم الآن ليس هو نسب سيّد قطب لجماعة الإخوان أو غيرهم، ولكن المهم هو أفكاره، قائلاً: «نحن نحاكم أفكاراً. والذي يتحمل مسؤولية هذه الأفكار هو صاحبها وليس الإخوان. وأنا أرى أن هذه الأفكار لا توافق فكر الإخوان المسلمين، لأن فكر الإخوان ليس فيه تكفير».

كان قطب معجباً بالإمام البنّا لكن لم يتأثر بأفكاره في كتاباته.

وعن السبب في التنازع على أفكار قطب بين كل من الإخوان المسلمين والسلفيين والجهاديين قال القرضاوي إن هذا يعود إلى أن فكر قطب يمثل مجالاً ثرياً يأخذ الجهاديون ويستفيدون منه، كما أن السلفيين يأخذون من أفكاره لكن لا يرونه سلفياً لأنه كان حليق اللحية، والإخوان أيضاً يستفيدون من أفكاره، مؤكداً أنه لا يزال يقرأ كتابات سيّد قطب ويأخذ منها ما يفيده، وذلك نظراً لأهميتها وصدق صاحبها في كتاباته. وحذّر القرضاوي كل من يقرأ كتابات قطب من الوقوع في أسر أفكاره، خاصة أن صاحبها كاتب ومفكر عظيم كتب هذا الكلام في لحظات نقاء روحي وصدق مع النفس كما أن لديه من الموهبة في الكتابة ما يجذب القارئ ويؤثر فيه.

وفي النهاية أشار القرضاوي إلى أن هذه الشهادة واختلافه مع قطب فيما انتهى إليه من أفكار تكفيرية وأنها ليست على منهج أهل السُنّة والجماعة الذي ارتآه جمهور الأمة والإخوان المسلمين، لا تمنعه من أن يقول إن هذا الرجل أديب عظيم بمقياس الإبداع في النقد الأدبي وداعية عظيم وعالم ومفكر عظيم، وهو أيضاً مسلم عظيم يكتسب هذه العظمة ليس فقط من أفكاره، ولكن من خلال التضحية بنفسه وتقديم عنقه فداء لدعوته في سبيل الله.

عودة إلى الإمامين الأفغاني ومحمد عبده

لا نجد في مقالات السيّد جمال الدين الأفغاني[502] أية كلمة عن الجهاد أو العنف المسلح أو التكفير. فالأفغاني كان يعيش في عصر الخلافة الإسلامية ولم تكن مسألة شرعية السلطة والدولة مطروحة أصلاً، إنما كان المطروح هو قضية العروة الوثقى والاتحاد والجامعة الإسلامية لمقاتلة الأعداء المتربصين

(502) الأعمال الكاملة، جمعها محمد عماره ونشرها في جزئين، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.

بالسلطان والدولة وبالمسلمين عموماً. وقد دافع الأفغاني عن ثورات المسلمين وحركاتهم المسلحة ضد الإنكليز والفرنسيين والروس في كل مكان، وذلك ضمن الرؤية الشمولية الأوسع لمعركة الخلافة مع الغرب الاستعماري وليس ضمن إطار أدوار ومواقع حزبية أو حركية خارجة عن شرعية السلطنة والسلطان. ونحن نلحظ ذلك خصوصاً بالنسبة للثورة العرابية كما لحركة المهدي في السودان، ثم لحركات الهند وفارس وأفغانستان ضد الاستبداد الداخلي من جهة وضد الاستعمار الخارجي من جهة أخرى.

ولم يختلف الأمر مع الإمام الشيخ محمد عبده. عند تعداده أصول الإسلام، في مناظرته الشهيرة مع المفكر العلماني فرح أنطون، أشار الإمام محمد عبده إلى أن الأصل الثالث للإسلام هو البُعد عن التكفير، معتبراً «أنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حُمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر». وأكد، عند تطرقه إلى الأصل الخامس للإسلام، المتمثّل في قلب السلطة الدينية، أن الإسلام لم يدع لأحد، بعد الله ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، ولم يُسوّغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، حيث «ليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا كتاب الله وسنة رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف»[503]. وقد ربط عبده بين تفشّي الجهل بأصول الإسلام الصحيح وبين بروز «ولع المسلمين بالتكفير والتفسيق ورمي زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق»، ملاحظاً إن تولي «الجهّال» شؤون المسلمين قد تسبّب في حدوث الغلو في الدين وسمح لكل جاهل بأصول دينه أن «يرمي

(503) الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، جمعها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، الجزء الثالث، ص283-286.

الآخر بالمروق منه لأدنى سبب؛ وكلما ازدادوا جهلاً بدينهم ازدادوا غلواً فيه بالباطل، ودخل العلم والفكر والنظر –وهي لوازم الدين الإسلامي– في جملة ما كرهوه»[504].

ومن منطلق قناعته أن التفرقة الدينية هي نتيجة أخرى من نتائج الجهل بالإسلام الصحيح، دعا عبده إلى التأليف بين الأديان التوحيدية الثلاثة، وشكّل، بحسب بعض المصادر، خلال إقامته في بيروت، بالتعاون مع عدد من الشخصيات الإسلامية، جمعية سرية غرضها التأليف بين الإسلام والمسيحية واليهودية، كان من أعضائها قس انكليزي، يدعى اسحق تيلور، أصبح داعية لها في بريطانيا. وفي إحدى رسائله إلى هذا القس، أكد عبده أن نشاط هذه الجمعية ضروري كي يتمّ «نور الله في أرضه ويظهر دينه الحق على الدين كله»[505]. إن الإسلام الصحيح لا ينهى عن الغلو في الدين، ويدعو إلى مودة المخالفين في العقيدة والتأليف بين أهل الكتاب، ويضمن حرية التفكير والاعتقاد فحسب، بل هو كذلك يعلي شأن حرية التعبير. فصفة الإنسانية لا تنطبق على الإنسان إلا بعد تمتعه بـ «حرية اللسان»، وهي حرية لم تتمتع بها الأمم الغربية إلا «بعد أن تصارعت أرواحها مع جيوش الظلمة قروناً عديدة»[506]. هذا الإمام المجدد، الذي عالج في كتاباته عدداً كبيراً من الموضوعات، لم يترك بحثاً خاصاً عن الجهاد، وإنما عالج هذا الموضوع بصورة عرضية لدى قيامه بتفسير بعض آيات القرآن، أو في عدد من كتاباته الاجتماعية والسياسية.

يُعرّف محمد عبده الجهاد، كما ورد في الآية 218 من سورة البقرة: ﴿

---

(504) م. ن. ص340-341.

(505) رسائله إلى تيلور، وكذلك إلى ليون تولستوي، في الصفحات 363-370 من الجزء الثاني من الأعمال الكاملة- الكتابات الاجتماعية-مرجع سابق.

(506) انظر ردوده على فرح أنطون وعلى المسيو هانوتو في المرجع نفسه، الجزء الثالث، الصفحات 201 إلى 350.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة، 218)، بأن المجاهدة هي من الجهد وهو المشقة، وليس خاصاً بالقتال؛ فالمؤمنون «الذين هاجروا مع الرسول أو هاجروا إليه للقيام بنصرة الحق، والذين بذلوا جهدهم في مقاواة الكفار ومقاومتهم هم الذين يرجون رحمة الله تعالى وإحسانه»، معتبراً أن الجهاد بالنفس، بمعنى القتال، أو الجهاد بالمال، لم يشرّعه الله للمسلمين إلا «للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها»، الأمر الذي يبطل -في نظره- «ما يهذي به أعداء الإسلام، وحتى من المنتمين إليه، من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف». أما الاعتداء فقد حُرّم واعتُبر من «السيئات المكروهة عند الله». فالمشركون – كما رأى الإمام- كانوا يبدأون المسلمين بالقتال من أجل إرجاعهم عن دينهم، بحيث كان قتال النبي مدافعة عن الحق وأهله وحماية لدعوة الحق، مؤكداً أن تقديم الدعوة «كان شرطاً لجواز القتال»، وأن الدعوة إلى الإسلام كانت «بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان»، وذلك وفقاً لما ورد في القرآن: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة، 256) ؛ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس، 99). ولم تنحرف حروب الصحابة في صدر الإسلام عن هذا التوجه، إذ كانت هي الأخرى من أجل حماية الدعوة ومنع المسلمين من تغلب الظالمين. فالروم كانوا يعتدون على حدود البلاد العربية التي دخلت حوزة الإسلام، وكان الفرس – كما يتابع الإمام – أشد إيذاءً للمؤمنين منهم؛ أما ما كان بعد ذلك من الفتوحات الإسلامية فقد «اقتضته طبيعة المُلك ولم يكن كله موافقاً لأحكام الدين. ويؤكد عبده أن الجهاد، بمعنى القتال، هو «فرض كفاية» على المسلمين، بحيث إن قيام بعضهم به يعفي الآخرين من القيام به، معتبراً أن الجهاد المشار إليه: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (آل

عمران، 142)؛ لا يعني أن كل من لم يقاتل لا يدخل الجنة، حيث إن الجهاد في الكتاب والسُّنّة يستعملان بمعناهما اللغوي، وهو «احتمال المشقة في مكافحة الشدائد»، ومنه جهاد النفس الذي روي عن السلف التعبير عنه بـ «الجهاد الأكبر»، ومن أمثلته «مجاهدة الإنسان لشهواته لا سيما في سن الشباب، وجهاده بماله، وما يبتلي به المؤمن من مدافعة الباطل ونصرة الحق»، وهو جهاد «قد يفضل جهاد الأعداء في الحرب[507]. ويتوقف الإمام عند قضية أخرى مرتبطة بالجهاد في الإسلام، وهي قضية الشهادة، فيشير إلى أن معنى الشهادة في الآية 140 من سورة آل عمران: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ﴾ (آل عمران، 140)، التي أُنزلت خلال غزوة أُحد، قد يحمل وجهين: أحدهما، أنه الشهادة في القتال، وهي أن يُقتل المؤمن في الدفاع عن الحق؛ والثاني، أنه من الشهادة على الناس، بالمعنى الذي ورد في الآية 143 من سورة البقرة: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة، 143)، معتبراً أن الوجه الأول هو الذي يسبق على الذهن في هذا المقام، حيث إن هؤلاء المقتولين يسمون شهداء «لأنهم يشاهدون بعد الموت من الملكوت ونعيمه ما لا يكون لغيرهم، أو لأنهم ببذل أنفسهم في سبيل الله يكونون من الشهداء على الناس يوم القيامة بالمعنى المشار إليه آنفاً، أو لأنه مشهود لهم بالجنة ولأن الملائكة تشهد موتهم». أما فيما يتعلق بالوجه الثاني لمعنى كلمة الشهادة، أي الشهداء على الناس، فهم -كما قدّر الإمام- أهل العدل والإنصاف «الذين يؤيدون الحق بالشهادة لأهله بأنهم محقون، ويشهدون على أهل الباطل أنهم مبطلون، ودرجتهم تلي درجة الصديقين». وفي هذا الصدد، يفسّر عبده الآية 157 من سورة آل عمران: ﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ

(507) راجع: تفسير القرآن الحكيم، الشهير بـتفسير المنار» – تأليف محمد رشيد رضا (من دروس الإمام محمد عبده في الأزهر) - الطبعة الثانية 1366هجرية، 1947 م، في 12 جزء، انظر الجزء الثاني الصفحات 208-216-312، والجزء الرابع ص 155، والجزء العاشر الصفحات 306-321 والجزء الحادي عشر، الصفحات 123-128.

مِنَ اللهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (آل عمران، 157)، بأن ما يلاقيه من يقتل أو يموت في سبيل الله من مغفرته ورحمته هو «خير له من جميع ما يتمتع به في هذه الدار الفانية»، لكنه يشدد، في الوقت نفسه، على أن الموت في سبيل الله لا يقتصر على قتال الأعداء، وإنما يشمل «أي عمل من الأعمال التي يعملها الإنسان لله، أي سبيل البر والخير التي هدى الله الإنسان إليها ويرضاها منه»[508].

وقد دخل محمد عبده في سجال مع الذين يفهمون الجهاد في الإسلام فهماً خاطئاً أو مغرضاً، حيث فنّد، في المناظرة التي دارت بينه وبين فرح أنطون، القول القائل إن الدين الإسلامي دين جهادي، شرّع فيه القتال، الذي لم يشرّع في الدين المسيحي، وأن في طبيعة الإسلام روح الشدة على من يخالفه، مؤكداً أن القتل ليس من طبيعة الإسلام، بل من طبيعته «العفو والمسامحة»، وأن القتال فيه هو «لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم»، ولم يكن ذلك أبداً «للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه». ويتابع الإمام أن الفتح الحربي الإسلامي كان يكتفي من الفتح «بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه، ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين يؤدون ما يجب عليهم في اعتقادهم كما شاء ذلك الاعتقاد، وإنما يكلّفهم بجزية يدفعونها لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم». أما إذا كان بعض المسلمين قد انحرفوا عن هذه الأحكام، عندما بدأ الضعف في الإسلام، فذلك مما لا يلصق - كما يؤكد - بطبيعة الإسلام وطينته.

ويُرجع عبده هذا التسامح الذي ميّز المسلمين، في تعاملهم مع المخالفين لهم في العقيدة، إلى إيمانهم «بأن دين الله هو دين واحد، لا يختلف إلا في صوره ومظاهره، وأما روحه وحقيقته، مما طولب به العالمون أجمعون

(508) م. س.، الجزء الخامس ص 245-246.

على ألسن الأنبياء والمرسلين، فهما لا يتغيّران»، وكذلك إلى اعتقادهم بأن الإسلام قد جاء ليجمع البشر كلهم، وإزالة الخلاف الواقع بين أهل الكتاب و«دعوتهم إلى الاتفاق والإخاء والمودة والائتلاف». كما ينفي محمد عبده أن تكون الحروب التي وقعت بين المسلمين أنفسهم حروباً من أجل العقيدة، وإنما أشعلتها - في نظره -«الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة». فالحرب بين الأمويين والهاشميين كانت، كما أكد، حرباً على الخلافة «وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة»؛ وأما الحروب الداخلية التي حدثت بعد استقرار الخلافة العباسية وأضعفت المسلمين وفرّقت كلمتهم فقد كانت حروباً «منشأها طمع الحكام وفساد أهوائهم وحبهم الاستئثار بالسلطان دون سواهم»(509).

وفي المناظرة التي دارت بينه وبين المؤرخ والوزير الفرنسي غابرييل هانوتو، تطرق عبده إلى مسألة تعامل المسلمين مع المخالفين لهم في العقيدة بالاستناد إلى المثال المصري، حيث ذكر بأن المصريين يثقون بالمسيحيين العثمانيين، ويشاركون في العمل مواطنيهم من الأقباط في جميع مصالح الحكومة ما عدا المحاكم الشرعية الخاصة بالمسلمين، وهم معهم على غاية الوفاق، حتى أن الإسلام قد أباح للمسلم أن يتزوج الكتابية، نصرانية كانت أو يهودية، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها، ولم يفرق في الحقوق بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية. ويعالج الإمام، في كتاباته السياسية، بصورة مطوّلة قضية الرابطة الوطنية التي تجمع بين المصريين جميعاً، والتي تتغلب، في رأيه، على الرابطة الدينية، حيث تتضمن تلك الكتابات نص البرنامج الذي وضعه عبده، في 18 ديسمبر/كانون الأول 1881، ليكون قاعدة لسياسة الحزب الوطني المصري،

---

(509) انظر الردود على فرح أنطون في مؤلفات عبده، المرجع السابق، الجزء الثالث، الصفحات 243-350.

والذي ورد فيه: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر إلى اختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية». كما يعالج مسألة التعامل مع الأوروبيين ومع الاحتلال البريطاني لمصر، حيث يشير برنامج الحزب الوطني نفسه إلى أن المصريين «لا يكرهون الأوروبيين المقيمين بمصر من حيث كونهم أجانب أو نصارى، وإذا عاشروهم على أنهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد ويدفعون الضرائب كانوا من أحب الناس إليهم». وبخصوص الاحتلال، فقد كان الإمام، الذي كان يرى في التربية والتعليم الطريق المفضي إلى التقدم، من أنصار الرأي القائل بأن تحرير مصر «عمل كبير جداً، ولا بد من الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة، والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون»[510].

بين عصرين: فكر النهضة والصحوة الإسلامية أمام التحولات الكبرى

حاول مفكرو عصر النهضة المسلمين (رفاعة رافع الطهطاوي، خير الدين التونسي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبدالرحمن الكواكبي، رشيد رضا، شكيب أرسلان) إثبات وجود تشابه وتقارب بين الديموقراطية التي عرفوها وتأثروا بنجاحها في الغرب وبين المفهوم الإسلامي للشورى حسب فهمهم وتأويلهم لنصوص الشرع وللتجربة التاريخية لعصر الرسول والخلفاء الراشدين. وقد دعوا إلى اقتباس جوانب من النموذج الغربي تتوافق مع الإسلام

---

(510) انظر الردود على هانوتو، المرجع السابق، الجزء الثالث، الصفحات201-242.

وتكون قادرة على إخراج المجتمعات الإسلامية من أزمتها السياسية (المتمثلة بالاستبداد وبالفساد). ولم يفكر أي من هؤلاء بوضع الدين موضع اتهام أو شبهة أو الدعوة إلى تغييره أو تعديله وإنما دعوا إلى تجديد فهمنا للدين ولطرائق تطبيقه والاستناد إلى علماء مجددين، قدامى ومحدثين، لتبرير الاقتباس من الغرب على اعتبار «أن الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنّى وجدها»، و«أن الدين إنما جاء لتحقيق مصالح العباد»، و«أنه حيث المصلحة فثم شرع الله».

ما الذي حصل إذاً حتى تطورت الحركة الإسلامية العربية المعاصرة (الصحوة المباركة) وهي تحمل شعارات معادية للغرب وللآخر عموماً، رافضة لقيَم الحداثة كلها بما فيها الديموقراطية؟

لقد بدأ التحول في فكر وممارسة الإسلام المعاصر في الفترة ما بين الحربين العالميتين (فترة نشوء وتطور جماعة الإخوان المسلمين) وهو اتخذ منحى خطيراً في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وصولاً إلى اتساع ظاهرة العنف والتطرف في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين.

ويمكن ارجاع أسباب ما طرأ من تحوّل إلى عوامل رئيسة خمسة هي:

1- سقوط نظام الخلافة الإسلامية رسمياً (إعلان أتاتورك عن إلغاء الخلافة في 4 مارس/آذار 1924) وهو حدث فُجع به المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها بالرغم من أن كثيرين منهم تكبدوا كثيراً من المعاناة في أواخر عهد الدولة العثمانية بسبب استشراء الفساد وانتشار المظالم. «فرغم كل ذلك كانت الخلافة الإسلامية تراثاً تنظيمياً ارتبط بمشاعر المسلمين لقرون طويلة وكانت رمزاً لوحدتهم ودرعاً لدينهم وكيانهم الدولي»[511].

(511) فتحي عثمان: من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الرسالة، بيروت، 1984، ص48.

2- انكشاف الديموقراطيات الأوروبية (التي طالما أُعجب بها الإصلاحيون المسلمون) قوى استعمارية غاشمة مزّقت الخلافة وتقاسمت تركة «الرجل المريض» وتآمرت على العرب وخدعتهم وجزّأت بلادهم واحتلتها. (من سايس-بيكو ومباحثات حسين - مكماهون، إلى وعد بلفور، إلى مؤتمرات باريس وسان ريمو ولوزان وصكوك الانتداب أي الاحتلال والتجزئة).

3- مواجهة العرب المسلمين للظاهرة الصهيونية العدوانية التي تفاقم خطرها وأذاها منذ وعد بلفور، وحظيت بدعم ورعاية من الغرب. ومواجهتهم الأخرى لظاهرة التبشير التي اتخذت طابع الحملة الصليبية المنظّمة خصوصاً في مصر وفلسطين.

4- صعود العسكر إلى السلطة في العديد من البلاد العربية (مصر، العراق، سوريا، اليمن، ليبيا، السودان، عدن، الجزائر)، وصعود حكم الأسر الملَكية والأميرية والمشيخية في غيرها (السعودية والخليج خصوصاً، ولكن أيضاً المغرب والأردن). وكلها أنظمة حكم استمدت نماذجها من خارج السياق الشوروي للتجربة الإسلامية والعربية.

5- اندلاع الصراع بين الجبارين الأمريكي والروسي بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وتحوله إلى حرب باردة بينهما إنما ساخنة ودموية على الأرض العربية التي تقاسمتها المحاور والكتل.

وبعد أن كان همّ الاصلاحيين في المرحلة السابقة مواجهة الاستبداد الداخلي ونشر العدل والشورى، وبعد أن كانوا، وهم الفقهاء ورجال الدين، لا يمانعون، بل يفتون بالأخذ من الغرب كل ما ينفع وخصوصاً في مجال الحكم والإدارة وآليات المشاركة الشعبية، أصبح مرجع الخطر عند النخب الإسلامية

المثقّفة والمسيّسة يأتي من الغرب ومن «مخطط التغريب الاستعماري» الذي بات يهدد هوية الأمة «المستمدة من عقيدتها ولغتها». وأصبحت الأولوية هي للجهاد والكفاح لتحرير ديار الإسلام ولحماية الثقافة والهوية من الطمس أو التبديل أو الذوبان. وهكذا تحوّل رشيد رضا من موقعه الإصلاحي المستنير إلى موقع المرتبط بالسلفية والوهابية وبالدولة السعودية. وتحوّل رواد الحركة الوطنية الإسلامية المتعاونة مع أوروبا المقتبسة منها (أنصار الثورات الدستورية التركية والإيرانية في العراق ومصر والعالم الإسلامي) إلى مبشّرين «بالخلافة» (حركة مؤتمر الخلافة) وإلى دعاة صراع حضارات ومواجهات. (رشيد رضا وشكيب أرسلان ومحب الدين الخطيب والإخوة باش حامبه وعبدالعزيز جاويش ومحمد علي الطاهر ومجلات المنار والشورى والفتح وغيرها.).

ترافق صعود «حركات الهوية» (وهي كانت إسلامية وقومية: عربية، وفارسية، وتركية، وسوريا. إلخ.) مع تصاعد الممانعة الشعبية للتجزئة والاحتلال والتغريب، وآية ذلك الانتفاضات والثورات والحركات المسلحة والجماهيرية التي هزّت البلاد العربية، بدءاً من عام 1924 وحتى عام 1936 (الثورة الفلسطينية الكبرى). وصادف ذلك صعود الفاشية والنازية والشيوعية الستالينية في أوروبا مع ما حملته من أشكال قيادة وتنظيم حزبية وشعارات كلاّنية أيديولوجية وتركيز على كاريزما الزعيم والقائد الأوحد (هتلر – موسوليني – ستالين). فاستمدت منها حركات النخب السياسية العربية ليس فقط أُطر التفكير والممارسة وإنما أيضاً وأساساً نظرتها السلبية إلى الديموقراطية الغربية باعتبارها المسؤولة عن فساد المجتمعات وانحلالها وضياع مقومات الأمة وهويتها.

وقد شهدت تلك الفترة (من إلغاء الخلافة 1924 وحتى الاتفاقات

الكبرى بين دول الانتداب والكيانات العربية 1936) نشوء وصعود حركات القومي السوري، والقومي العربي، والإخوان المسلمين، لتندرج في سياق محاولات النخب الحديثة الرد على تحديات الاحتلال والتجزئة والتغريب، متماهية في الآن نفسه مع الردود الأوروبية على الأزمة الاقتصادية العالمية (1930-1929) وعلى الحاجة إلى بلورة هوية جديدة وإعادة صياغة المجتمع والدولة وفق نظرة شمولية كلاّنية (الفاشية والنازية والشيوعية الستالينية).

السلفية الإسلامية
وتحولاتها وتأثيراتها

السلفية ما هي؟

نسبة إلى السلف، فهي دعوة إلى الإقتداء بالسلف الصالح، أي أهل القرون الأولى من عمر الأمة الإسلامية ترجمة للحديث المشهور عن الرسول (ص): «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته»[512].

والسلف في لغة العرب معناه ما مضى وتقدم، من سَلَف يسلّف بضم اللام ومنه السلاف والمتقدمون وسلف الرجل آباؤه المتقدمون. وفي القرآن الكريم يأتي معنى السلف في معنى واحد وهو السبق والتقدم في الزمن. قال الله تعالى ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ (الحاقة، 24). ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفاً وَمَثَلاً لِلْآخِرِينَ﴾ (الزخرف، 56)، أي: معتبراً متقدماً. ﴿

---

(512) عن عبدالله بن مسعود، رواه البخاري في الجامع الصحيح، انظر: أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، واسم الكتاب «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (ص) وسننه وأيامه»، وهو أول مصنف في الحديث الصحيح المجرد المنسوب إلى محمد بن عبدالله، وجاء مبوباً على الموضوعات الفقيه. وجملة أحاديث كتابه: سبعة آلاف ومئتان وخمسة وسبعون حديثاً بالمكرر، ومن غير المكرر أربعة آلاف حديث منسوب لمحمد (الحديث رقم 3651).

فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ (البقرة، 275). ﴿يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ.﴾ (الأنفال، 38). أي: يتجافى عما تقدم من ذنبه، وكذا قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (النساء، 23)، أي: ما تقدم من فعلكم، فذلك متجافى عنه، فالاستثناء عن الإثم لا عن جواز الفعل، ولفلان سلف كريم، أي: آباء متقدمون، جمعه أسلاف، وسلوف. والسالفة صفحة العنق، والسلف: ما قدم من الثمن على المبيع، والسالفة والسلاف: المتقدمون في حرب، أو سفر، وسلافة الخمر: ما بقي من العصير، والسلفة: ما يقدم من الطعام على القرى[513].

قال ابن منظور[514]: «السلف من تقدمك من أبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لابنته فاطمة الزهراء رضي الله عنها: «فإنه نعم السلف أنا لك».

وقال السمعاني في الأنساب[515]: «السلفي بفتح السين واللام وفي آخرها فاء هذه النسبة إلى السلف وانتحال مذاهبهم على ما سمعت منهم». وقال الإمام الذهبي[516] في ترجمة الحافظ أحمد بن محمد المعروف بـ أبي طاهر السلفي: «السلفي بفتحتين وهو من كان على مذهب السلف».

---

(513) انظر خصوصاً: «مفردات ألفاظ القرآن» للراغب الأصفهاني، وهو أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، لبنان، لات، ص 339 باب السين؛ وقارن: «مختار الصحاح»، وهو كتاب أبي بكر الرازي وقد اختصره عن تاج اللغة وصحاح العربية، الطبعة الثانية، 1957، مطبعة بولاق، القاهرة، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، باب السين ص264؛ ومعجم الألفاظ والأعلام القرآنية»، محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، 1968، ص 181، مادة سلف.

(514) هو محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، لات، عدد الأجزاء: 15، انظر 158/9.

(515) هو عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، وكتابه الأنساب في 6 مجلدات مع الفهارس، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998 (273/3).

(516) هو شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، صاحب كتاب سير أعلام النبلاء في 29 مجلداً، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشر 1417 هـ - 1996م، أشرف على التحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، المحققون: د. بشار عواد معروف - شعيب الأرنؤوط - حسين الأسد - محمد نعيم العرقسوسي - مأمون صاغرجي - علي أبو زيد - نذير حمدان - كامل الخراط - صالح السمر - أكرم البوشي - إبراهيم الزيبق - د. محيي هلال السرحان.

وقال القلشاني[517] في «تحرير المقالة في شرح الرسالة»: «السلف الصالح وهو الصدر الأول الراسخون في العلم، المهتدون بهدي النبي صلى الله عليه وسلم الحافظون لسنته، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه، وانتخبهم لإقامة دينه، ورضيهم أئمة لأمة، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده، وأفرغوا في نصح الأمة ونفعهم وبذلوا في مرضاة الله أنفسهم قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ (التوبة، 100).

غير أن السلفيين يختلفون حول من هم السلف. فبعضهم يرى أنهم الصحابة فقط لا غير، فهم سلف الأمة كلها، وهم المقياس لمن جاء بعدهم إلى يوم القيامة؛ وهم مقياس ثابت لا يتغير على مر الزمان والقرون إلى يوم القيامة. ولم يثبت عنهم لطلاقاً أي سؤال عن المتشابهات، وانما آمنوا بها كما سمعوها من النبي، ولم يحملوها على ظاهرها المتبادر منها، كما يظن من يظن، لأنهم كانوا أهل فصاحة وبيان فلم يحتاجوا إلى السؤال.

وعند غيرهم (وهم الأكثرية) أن المقصود بالسلف في الاصطلاح -وهذا مبني على اللغة والشرع- هم الصحابة والتابعون لهم بإحسان وأتباعهم والأئمة ممن اتفقت الأمة على إمامتهم وعظم شأنهم في الدين وتلقّى المسلمون كلامهم خلفاً عن سلف بالقبول دون من رُمي ببدعة أو بلقب غير مرضي، والميزان في الجميع الأولى فالأولى حسب ترتيبهم الزماني... نفهم ذلك من أقوال بعض أئمة الأشاعرة. قال الغزالي في كتابه[518] في تعريف السلف «أعني

---

(517) هو القاضي التونسي الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن عبدالله القلشاني (ت 1459 ميلادية)، والكتاب شرح على رسالة الشيخ أبي محمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني (922-996م)، مؤسسة المعارف، بيروت، 2008.

(518) إلجام العوام عن علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 62.

الصحابة والتابعين». وقال البيجوري[519] في حاشية التوحيد، عند قول صاحب الجوهرة، بيت رقم 137:

فكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف

«والمراد بمن سلف من تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدين الذين انعقد الإجماع على امتناع الخروج على مذاهبهم في الإفتاء والحكم وأما عمل الشخص في نفسه فيجوز تقليد غيرهم فيه». (انتهى كلام البيجوري).

فالمنهج السلفي على وجه العموم يعني إذاً اتّباع كتاب الله وسُنّة رسول الله على الطريقة التي كان عليها النبي وأصحابه والتابعون لهم بإحسان وأتباع التابعين لهم بإحسان، من غير تحريف ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان. ويجب أن يكون اتباع الكتاب والسُنّة على نفس المنهج الذي كان عليه السلف الصالح وهم أصحاب القرون الثلاثة الأولى وعلى رأسهم رسول الله وصحابته الكرام؛لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾(النساء، 115). قال الإمام محمد ناصر الدين الألباني في تفسيره لهذه الآية: «الشاهد أن الله عز وجل ذكر هنا في الآية بالإضافة إلى قوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ﴾ قال بعد ذلك: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، لماذا جاء بهذه الجملة؟ لماذا لم تكن الآية على النحو الآتي: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى) إلى آخر الآية؟ لماذا جاء بجملة ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾؟ إن في ذلك لعبرة بالغة جداً؛ ذلك لأن كل فرقة وكل طائفة على وجه الأرض اليوم، والتي بلغ عددها

(519) هو شيخ الأزهر الإمام إبراهيم البيجوري، واسم الكتاب «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى2002، حققه وعلق عليه وشرح غريب ألفاظه الأستاذ الدكتور علي جمعه محمد الشافعي.

ثلاثاً وسبعين أو أكثر أو أقل، لا يهمنا، لكن الطوائف كثيرة وكثيرة جداً، كل طائفة من هذه الطوائف تدّعي أنها على الكتاب والسُنّة، حتى آخر طائفة جديدة كمذهب يدّعون أنهم على الإسلام وعلى الكتاب والسُنّة، مع أنهم من الذين يقولون بأن النبي عليه الصلاة السلام ليس خاتم الأنبياء، وإنما هناك أنبياء كثر، حتى هؤلاء يقولون: نحن على الكتاب والسُنّة، وقس على ذلك سائر الفرق قديماً وحديثاً، فما هو الحكم بين هذه الفرق كلها وكلها تدعي أنها على الكتاب والسُنّة؟ الجواب في الآية وفي الحديثين السابقين: الآية تقول: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي: إن أي طائفة تتبع غير سبيل المؤمنين الأولين الذين كانوا على هدى وعلى بصيرة من دينهم، وإن زعمت هذه الطائفة أنها على الكتاب والسُنّة، فما دام أنها تخالف طريق المسلمين وجماعة المسلمين فهذا دليل على أنها من الفرق الضالة. ولقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّه عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة، 100). قال الإمام الطبري: وأما الذين إتبعوا المهاجرين الأولين والأنصار بإحسان، فهم الذين أسلموا لله إسلامهم، وسلكوا منهاجهم في الهجرة والنصرة وأعمال الخير. وقال ابن كثير: فالتابعون لهم بإحسان هم المتبعون لآثارهم الحسنة وأوصافهم الجميلة الداعون لهم في السر والعلانية. وقال صلى الله عليه وسلم: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته» متفق عليه. وقرنه صلى الله عليه وسلم الصحابة، والثاني التابعون، والثالث تابعوهم»[520].

---

(520) انتهى كلام الألباني وقد استفدته من العلامة الشيخ زهير الشاويش صاحب المكتب الإسلامي وناشر كتب ابن تيمية والألباني وغيرهما من أعلام السلفية.

وأهم ما يدعو إليه المنهج السلفي: توحيد الله وهو إفراده بكل ما يختص به، ومحاربة ما يخالفه من الشرك وأنواعه، واتباع سُنّة النبي وعبادته كما يحب ويرضى، ومحاربة ما يخالفها من البدع والخرافات، والمحافظة على دين الله صافياً نقياً. وبهذا المعنى العام، فإن جميع المسلمين هم سلفيون طالما ساروا على سنّة الرسول واهتدوا بهديه.

أما بالمعنى السياسي الحديث فقد اختصت تسمية السلفية بفئات محددة دعت إلى العودة إلى النصوص الشرعية وسيرة السلف الصالح في كل أمور حياتنا.

ويقول السلفيون الحركيون إن السلفية هي اسم شرعي أصيل يرادف أهل السُنّة والجماعة، وأهل الأثر، وأهل الحديث، والفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، وأهل الاتباع.

وبداية استخدام المصطلح لعلها كانت عرضاً خلال المجادلات الكلامية التي دارت بين الحنابلة والمالكية من جهة والمعتزلة من جهة أخرى، في مسألة خلق القرآن، والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، ومسألة القضاء والقدر في أفعال الإنسان. وذلك في القرن الثالث للهجرة. والحال أن الإمام أحمد ابن حنبل هو أول من استخدم كلمة سلف حين دافع عن موقفه بعدم خلق القرآن قائلاً: «رُويَ عن غير واحد من سلفنا أنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق. وهو الذي أذهب إليه». واستخدمها شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية في القرن السابع ـ الثامن للهجرة حين وضع «علماء المسلمين من السلف» في مقابل الفلاسفة وعلماء الكلام. ثم استعادها الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر للهجرة (الثامن عشر ميلادي) حين وصف مذهبه بأنه «مذهب السلف الصالح» في مواجهة مذهب الأحناف والطرق الصوفية المعتمد

في الدولة العثمانية.

وما يسمى بالسلفية عموماً هو اتجاه «أهل الحديث» في مقابل «أهل العقل والرأي» في مسألة فهم النص القرآني والحديث بعد وفاة الرسول (ص)، حيث يرى السلفيون أن صحابة الرسول (السلف الصالح) هم أولى الناس بتأويل النص وتفسيره، وأن علينا الرجوع إليهم في ذلك. ويُقابل هذا الاتجاه عند الشيعة الإمامية: «الإخباريون» الذين قالوا بأخذ الحديث عن أئمة أهل البيت، وبأن الحديث المأخوذ عن الأئمة يكفي لمواجهة كل أمور الدنيا والدين. وقد واجهوا الاتجاه المعروف «بالأصولي» (نسبة إلى علم أصول الفقه)، ورفضوا الاجتهاد، كما رفضوا المرجعية والتقليد وقالوا لا نأخذ إلا بالأخبار الواردة عن الأئمة في تأويل النصوص وشرح الأمور.

وإذا كان ابن حنبل وابن تيمية هما أبرز أعلام المذهب السلفي، فإن ابن قيم الجوزية (تلميذ ابن تيمية) ومن بعده ابن كثير الدمشقي الذهبي ثم ابن قدامة هم رؤوس الحنابلة التي اعتمدت السلفية والجهادية المعاصرة على كتبهم في صياغة أفكارها ومعتقداتها. وصولاً إلى الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر للهجرة، وقد أرسوا جميعاً دعائم السلفية وقواعدها. والتي يمكن إيجازها في العناوين الآتية:

أ ـ التنزيه في التوحيد ونفي التشبيه.

ب ـ رد الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقدره. والقدر خيره وشره من الله.

ج ـ تقديم الشرع على العقل، والتسليم بنصوص القرآن والسُنّة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى. وذم الكلام والفلسفة.

د ـ إثبات أمور كالإسراء والمعراج بالشخص، واللوح والقلم والعرش والكرسي وعذاب القبر والصراط والميزان وأشراط الساعة. إلخ.

هـ ـ إثبات الإيمان والإسلام لأهل القبلة فلا يُكفّر أحد بذنب ما لم يستحله.

و ـ البراءة من أهل البدع والأهواء مثل المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية والشيعة وغيرهم (أصحاب الرأي منهم) ممن «خالفوا السُنّة والجماعة وحالفوا الضلالة».

ز ـ رفض الخروج على السلطة أو السلطان «لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعة، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجلّ فريضة ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة، ونتبع السُنّة والجماعة، ونتجنّب الشذوذ والخلاف والفرقة».

ح ـ حب السلف من الصحابة والإيمان بعدالة الجميع، وعدم التبرؤ من أحد منهم، والخلافة للخلفاء الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، على الترتيب.

سلفية رواد النهضة المعاصرة

قاد الشيخ محمد عبده وتلميذه السيّد محمد رشيد رضا حركة سلفية إصلاحية نهضوية في المشرق العربي دعت إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى» (بحسب محمد عبده). وقالت بأن «معرفة الإسلام الصحيح تستمد من القرآن والحديث وفهم الصحابة والسلف الصالح» (بحسب محمد رشيد رضا).

وبتأثير من السيّد جمال الدين الأفغاني اقترنت السلفية النهضوية

الإصلاحية بعملية البحث عن أسباب تأخر المسلمين (شكيب أرسلان) وبمواجهة التحدي الغربي عبر إصلاح الواقع الإسلامي المتخلّف.

إجتهد الأفغاني وجاهد لإقناع المسلمين (النخب المتعلّمة والقادرة على الحركة) برؤية «صحيحة لأصول الدين مستمدة من القرآن الكريم والحديث الشريف»، وذلك للرد على السؤال المركزي لعصره: كيف تصبح البلاد الإسلامية قوية ومزدهرة لتتغلب على الأخطار الداخلية والخارجية؟

وفي حين انبهر رفاعة رافع الطهطاوي (1873-1801) بالأفكار والمخترعات الأوروبية الجديدة حاول الأفغاني رؤية القوى الكامنة خلف تلك الأفكار والمخترعات متمثلة في النفوذ الأوروبي الساعي لبسط السيطرة على بلاد المسلمين[521]. وقد دعا الأفغاني إلى إيجاد لحمة داخلية للشرق على قاعدة الإسلام. إذ رأى أن علة الشرق وسبب انتكاس المسلمين هو ابتعادهم عن الدين الصحيح. وأن الطريق السليم هو إحياء الإسلام باعتباره الوسيلة الوحيدة لإنقاذ المسلمين، مع تجديد الشريعة وتخليصها مما علق بها[522]. وحين دعا الأفغاني إلى وجوب استعمال العقل في تفسير القرآن فإنه شرط ذلك بأن يكون المفسّر عالماً باللسان العربي وذا عقل سليم وعارفاً بسيرة السلف الصالح الذين كانوا من حراس الدعوة الأمناء[523]. كانت سلفية الأفغاني ثورية وفلسفية في آن، تدعو إلى الإصلاح وإلى نزعة عقلانية طوّرها لاحقاً تلميذه محمد عبده. فقد دعا عبده إلى تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارف الأمة إلى ينابيعها الأولى. وأعاد

(521) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939. دار النهار للنشر. بيروت، 1968، ص148.

(522) المرجع نفسه، ص 149-151.

(523) العروة الوثقى، المجلد الأول. 1884، ص 325.

عبده التذكير بالعصر الذهبي أو المجتمع الأمثل الذي لم يتحقق في نظره إلا في القرون الأولى حيث الجيل الأول من الطاعة ومن جزاء الطاعة، جيل الفلاح السياسي والنمو الفكري على نحو لا مثيل له في سرعته وكيفية ازدهاره[524].

أما رشيد رضا فقد انحاز إلى السلفية الوهابية. وكان منذ تأسيسه المنار يدعو إلى وحدة إسلامية أساسها الإسلام الحق الذي أعلنه محمد والسلف الصالح، الذي هو إسلام الجيل الأول الذي عرف النبي، والإجماع الوحيد المقبول به هو إجماع هذا الجيل. وقد اتبع رشيد رضا المنهج الحنبلي في تفسيره للإسلام واستعاد الكثير من مؤلفات ابن تيمية وابن عبدالوهاب ونشرها في المنار. وكان من أشد الدعاة إلى محاربة البدع والخرافات والتقاليد والعادات التي أفسدت العقائد والأخلاق والأعمال، وروّجت بين المسلمين أسواق الدجل والخرافات مثل بدع الموالد وعبادة القبور والمشاهد. وكان في ذلك من أشد مهاجمي الطرق الصوفية. وعلى نفس المنهج الحنبلي الوهابي كان العلماء من أسرة الألوسي في بغداد الذين وضعوا تفسيراً مطولاً للقرآن، إضافة إلى كراس في الدفاع عن ابن تيمية ما أشار إلى تأثرهم بالوهابية. وعلى مقلب آخر، وبسبب الهجمة الاستعمارية الكبيرة في القرن التاسع عشر والهادفة إلى احتلال بلاد المسلمين وضرب الدولة العثمانية، تطوّرت حركات سلفية من طبيعة مختلفة عن الحركة الوهابية. وكان محور عمل هذه الحركات مقاومة الاستعمار والدفاع عن الوطن وإحياء مفاهيم الجهاد والخلافة. كما نرى ذلك في الحركات المهدية في السودان والسنوسية في شمال أفريقيا ووحركات الشيخ أبو شعيب الدوكالي ومحمد بن العربي العلوي في المغرب. وقد اختلفت جميع هذه الحركات عن الوهابية في أنها لم تعادِ الحركات الصوفية بل جاءت من قلبها، وفي أنها سعت

---

(524) انظر: محمد عبده: رسالة التوحيد، وتعليقات السيّد محمد رشيد رضا، طبعة «كتاب الثقافة الجديدة»، عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2000، ص 201-207 خصوصاً.

بوضوح إلى السلطة وتعاطت الشأن السياسي، في حين أن الوهابية أعطت آل سعود امتياز احتكار السياسة والسلطة. وللتذكير فإن السنوسية دعت إلى العودة بالإسلام إلى نقائه الأول، واعتبار الكتاب والسُّنّة مرجعي الشريعة الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد، وتنقية الدين مما علق به من بدع وضلالات (وهذه المبادئ مستلهمة من ابن تيمية ومحمد بن عبدالوهاب)، والإيمان بما تدعيه الصوفية من رؤيا واتصال وكشف، وحصر الإمامة في قريش، والإيمان بالمهدي المنتظر[525].

وبين اتجاه السلفية النهضوية الإصلاحية واتجاه السلفية المقاومة الوطنية، يمكن إدراج المفكرين الوسطيين الذين حملوا معالم الاتجاهين، خصوصاً لجهة إحياء الدعوة الوطنية والإصلاحية وقضايا النهضة ومقاومة الاستعمار. ومن هؤلاء نذكر شكيب أرسلان (1946-1869)، وعلال الفاسي في المغرب (1910 - 1974) وعبدالرحمن الكواكبي في سوريا (1902-1848) وعبدالحميد ابن باديس في الجزائر (1940-1889) ومحمد إقبال الباكستاني (1938-1877) وغيرهم. وبحسب قول منسوب إلى علال الفاسي فإن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً، بحيث إن المنهج الذي أتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية بدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين.

إضافات وتوضيحات حول السلفية

أولاً: يبدو أن الإمام ابن حنبل هو أول من استخدم كلمة سلف، وأرجع مذهبه في القول بعدم خلق القرآن إلى روايته «عن غير واحد من سلفنا».

---

(525) انظر أحمد صدقي الدجاني: الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، دار لبنان، بيروت، 1967، ص158.

والسلفية، كنسبة إلى السلف الصالح، هي عامة وخاصة في جميع المسلمين، وفي مختلف المذاهب. أي إن أحنافاً وشوافع (كالطحاوي والبيهقي) وزيدية (كالشوكاني) وصوفية (كعثمان دان فوديو والسنوسي والمهدي) وإصلاحية تنويرية حديثة (كالأفغاني وعبده وشكيب إرسلان) وإصلاحية وطنية (كعلال الفاسي ومحمد إقبال) وصولاً إلى الإسلامية الحركية المعاصرة (حسن البنّا والمودودي وسيّد قطب)، يمكن وضعهم في إطار السلفيات التي دعت إلى إحياء الإسلام ونهضته عبر العودة إلى ينابيعه الصافية (القرآن والسُّنّة). كما أن دعوة الوهابية أثّرت تأثيراً كبيراً وخطيراً على عموم «اليقظة الإسلامية»، لا بل إنها أثّرت في حركات هي على النقيض منها ربما، وهذا من السنن الكونية التاريخية المعروفة. ففي الهند قامت دعوة شريعة الله وسيّد أحمد (وهو غير السير سيّد أحمد من عليكرة) الذي أنشأ في البنجاب دولة وهابية (1830) لم تنقرض حتى انهيار الثورة الهندية. وهي انتقلت شرارتها إلى أفغانستان وسائر القبائل الهندية (الباكستانية اليوم) عند الحدود الشمالية الغربية. واستمرت الدعوة في الذين أسموا أنفسهم «أهل الحديث» وسماهم أعداؤهم هناك بالوهابيين. وامتد نفوذ الحركة إلى قلب سومطرة. والإمام الشوكاني في اليمن زيدي وسلفي[526]. أما دان فوديو أو عثمان بن محمد بن فودي (المنسوب إلى الصوفية الأفريقية) (1754 - 1818) فقد أسس نهضة دينية تغلغلت في أفريقيا وبلغت آثارها نيجيريا، وهو صنّف أكثر من عشرين كتاباً منها كتاب «إحياء السُّنّة وإخماد البدعة» سار فيه على نهج السلفية في تبيان حقيقة السُّنّة وباطل البدعة في كل باب من أبواب الفقه. وأخيراً، فإن للأمير شكيب إرسلان رأياً يستحق الذكر هنا، إذ يقول: «لا يُنكر أن الوهابية هي نهضة في الإسلام عظيمة ممتدة في أكثر

(526) انظر كتاب الدكتور عبدالعزيز المسعودي، «الشوكانية الوهابية: تيار مستجد في الفكر العربي الحديث»، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006. وللباحث الدكتور عبدالعزيز المقالح كتاب حول فكر الزيدية والمعتزلة عرض فيه لسلفية الشوكاني.

بلاد العرب، وفي الهند، والقائمون بها أولو تعصب شديد، وربما أفرطوا في مباديهم وغلوا في عقائدهم شأن جميع المذاهب التي لا يقف أتباعها عند الحد الذي وضعه أصحابها. ولكن المقرر أنها حركة إنابة إلى العقيدة الحق وهدي السلف الصالح واقتفاء أثر الرسول والصحابة ونبذ الخرافات والبدع ومنع التمسح بالقبور والتعبّد عند مقامات الأولياء، ولذلك يسمونها عقيدة السلف، ويلقب الوهابيون أنفسهم سلفيين، وأكثر اعتمادهم في الإجتهاد على الإمام أحمد ابن حنبل والإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية»[527].

ثانياً: يقول الإمام شمس الدين الذهبي: «غلاة المعتزلة، وغلاة الشيعة، وغلاة الحنابلة، وغلاة الأشاعرة، وغلاة المرجئة، وغلاة الجهمية، وغلاة الكرامية، قد ماجت بهم الدنيا، وكثروا، وفيهم أذكياء وعبّاد وعلماء، نسأل الله العفو والمغفرة لأهل التوحيد، ونبرأ إلى الله من الهوى والبدع، ونحب السُنّة وأهلها، ونحب العالم على ما فيه من الاتباع والصفات الحميدة، ولا نحب ما أتبع فيه بتأويل سائغ»[528]. فالغلو (وصولاً إلى التكفير) لا يقتصر على ابن تيمية، بل هو موجود عند عموم المذاهب. ويعرف المسلم العادي حديث «الفرقة الناجية» الذي يستخدمه كل الغلاة وجماعات التكفير لامتشاق السيف ضد إخوانهم ممن يخالفونهم. كما يتذكر المسلمون الصراع الحنفي - الشافعي أيام الدولة العثمانية. ومن هنا فإن مقاومة «السلفية التكفيرية» لا تكون على قاعدة مذهبية (أي على قاعدة أن هذه حنبلية ونحن شافعية أو حنفية) وإنما على قاعدة الإسلام السمح المستنير والسلفية الحقة، سلفية أهل السُنّة والجماعة، سلفية الحق لا الرجال. يقول الإمام ابن الجوزي[529]

---

(527) حاضر العالم الإسلامي، م. س، ج1 ـ ص 264.

(528) سير أعلام النبلاء، م. س، 45/3.

(529) هو جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي البغدادي.

«واعلم أن عموم أصحاب المذاهب يُعظّم في قلوبهم الشخص، فيتبعون قوله من غير تدبّر بما قال، وهذا عين الضلال، لأن النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى قائله، كما قال علي للحارث بن حوط وقد قال له: أتظنّ أنا نظنّ أن طلحة والزبير كانا على باطل؟ فقال له: يا حارث إنه ملبوس عليك، إن الحق لا يُعرف بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله»[530].

ثالثاً: ليس هدفنا شرح اعتقادات فرق المسلمين وتبيان مسائل الخلاف فيما بينهم. بل القول بأنهم يجمعون على أمور (سلفية) تجعل من السلفية نزعة عامة في كل المذاهب. وإليك التفصيل: يقول عبدالله ابن مسعود: «من كان مستناً فليستن بمن قد مات فإن الحي لا تؤمَن عليه الفتنة»[531]، وأورده اللالكائي بنحوه، فأخرج بسنده عن عبدالله ابن مسعود قال: «ألا لا يقلدنّ أحدكم دينه رجلاً، إن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإن كنتم ولا بد مقتدين فبالميت فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة»[532]. وقال ابن تيمية: «فمن قال بالكتاب والسُنّة والإجماع فهو من أهل السُنّة والجماعة»[533]. وقال الشاطبي: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وما كانوا عليه في العمل به فهو أحرى بالصواب وأقوم في العلم والعمل»[534]. وقال ابن تيمية: «فالحذر الحذر أيها الرجل أن تكره شيئاً مما جاء به الرسول أو ترده لأجل هواك، أو انتصاراً لمذهبك، أو لشيخك، أو لأجل

---

(530) كتابه تلبيس ابليس، تحقيق عصام فارس الحرساني ومحمد إبراهيم الزغلي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، 1994. ص 101.

(531) أورده البغوي في «شرح السُنّة» (هو أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي: شرح السُنّة، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983). (214/1).

(532) أبو القاسم بن منصور الطبري اللالكائي: شرح أصول إعتقاد أهل السُنّة والجماعة، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، -2002 رقم 130 . 93/1.

(533) مجموع الفتاوى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى في 37 مجلداً - 212/13.

(534) أبو اسحق الشاطبي، (وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي): الموافقات في أصول الشريعة، دار الفكر العربي، القاهرة، لات. وهو بشرح وتعليق الشيخ عبدالله دراز، في 4 مجلدات - 57/3.

انشغالك بالشهوات أو بالدنيا»[535]. وقال الشاطبي: «فعلى كل تقدير لا يتّبع أحد من العلماء إلا من حيث هو متوجه نحو الشريعة، قائم بحجتها، حاكم بأحكامها جملة وتفصيلاً، وإنه متى وجد متوجهاً غير تلك الوجهة، في جزئية من الجزئيات أو فرع من الفروع، لم يكن حاكماً ولا استقام أن يكون مقتدى به فيما حاد فيه عن صوب الشريعة البتة»[536].

رابعاً: هذه هي حقيقة السلفية، وواضح أنها لا تقتصر على ابن تيمية أو ابن حنبل أو ابن عبدالوهاب. وليس المقام هنا لاستعراض وشرح العقائد إنما المهم التأكيد على أنها كلها تتفق على ذكر عدم تكفير أهل القبلة «ما لم يستحلوا ذنباً». فلا يجوز بالتالي القول بأن ابن تيمية هو المكفّر الوحيد. ذلك أن مبحث الإيمان والكفر هو أعظم المباحث العقدية والكلامية بين أهل السُنّة والجماعة وحتى بين أهل السلف أنفسهم الذين دار بينهم خلاف كبير بسبب أقوال وتسجيلات نسبت إلى الشيخ ناصر الدين الألباني وبعض مؤيديه في «التحذير من فتنة التكفير». ويكفي هنا إيراد قاعدة من قواعد «الفقه الأكبر» تكرّرت في وصية الإمام الأعظم أبي حنيفة، وفي «بيان السنّة والجماعة» للطحاوي، و«شرح الطحاوية في العقيدة السلفية»، وفي «الرسالة القدسية» للإمام الغزالي الذي جاء «الاقتصاد في الاعتقاد» توسيعاً لها، وفي «العقائد النسفية» (والنسفي ماتريدي). ففي كتاب «الفقه الأكبر في التوحيد للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان»، المطبوع مع «الفقه الأكبر» لابن إدريس الشافعي[537]، نقرأ القاعدة رقم 11: «لا نكفر» مسلماً بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة، إذا لم يستحلّها».

---

(535) مجموع الفتاوى، م. س، 292/16.

(536) الاعتصام، مكتبة عباد الرحمن، بيروت، 2009، في مجلدين- 503/2.

(537) طبعة القاهرة الثانية 1364هـ، أو طبعة حيدر أباد 1321هـ الملحق بها شرح لأبي المنتهى، أو طبعة القاهرة 1327 هـ مع شرح لعلي القاري.

وقال الإمام الطحاوي «ولا نُكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحلّه»[538].

خامساً: تبلوّر فكر أهل السنّة والجماعة في ثلاثة اتجاهات: الأشاعرة والماتريدية والحنابلة. يقول أبو مظفر الإسفراييني «لقد امتاز أهل السنّة بما نقلوه من الأخبار والآثار عن الرسول والصحابة»[539]. إذاً هم إخباريون أو أثريون أو سلفيون. إلى حد أن بعض العلماء تساءل إن كان مصطلح أهل السنّة، وأهل السلف، والصفاتية، يدل على نفس المذهب. فبالرجوع إلى كتب المقالات والفرق نجد البغدادي يذكر أن الصفاتية هم صنف من أصناف أهل السنّة والجماعة الذين يؤرخ لهم[540]. أما الشهرستاني فيقول إن الصفاتية هم «سلف أهل السنّة والجماعة وعلى رأس هؤلاء مالك بن أنس»[541]. وهو يقول إن أحمد ابن حنبل أعقب مالكاً، ثم ابن كلاّب، والمحاسبي والقلانسي. أما الأشعري فيعيد إسناده عقيدة أهل السنّة والجماعة إلى الإمام علي بن أبي طالب نفسه، إذ يعتبره أول المتكلمين من علماء السنّة والجماعة حين جادل الخوارج وناظرهم كما رد على القدرية[542].

سادساً: كما أن الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان ساهم في تأصيل عقيدة أهل السنّة والجماعة خصوصاً في كتابه الفقه الأكبر ورسالة الرد على القدرية ورسالة العالم والمتعلم، وأخيراً وصيته إلى عثمان البتي، كما يذكر ابن

---

(538) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988.

(539) شاهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق مجيد الخليفة، دار ابن حزم، 2008، ص 114.

(540) عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني التميمي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، 2007، ص 320.

(541) أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1982، في مجلدين، ج1، ص92.

(542) انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1369هـ، 1950م، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

النديم في «الفهرست»[543]. كما أن أهل المذاهب الشافعية والحنفية والمالكية، وهم أشعريون وماتريديون، لا ينكرون سلفيتهم بل يعتزون بها. وهم وقفوا إلى جانب الإمام ابن حنبل في محنته المعروفة مع المعتزلة وقد أدى صراع الأشاعرة ضد المعتزلة إلى صياغة مدوّنات العقائد الأشعرية والماتريدية والطحاوية والنسفية وغيرها، وكلها سلفية في الأمور الأساسية. لا بل أن الإمام الأشعري كان سلفياً بامتياز في مطلع صراعه مع المعتزلة وخصوصاً في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة»[544]. وها هو تلميذه ابن عساكر يدافع عنه في كتاب عنوانه «تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»[545]. فالأشعري يبتدئ كتابه بمدح ابن حنبل مدحاً يبلغ حد الإفراط. وهو يقرر جملة قواعد للإيمان من ضمنها: «ونصدّق بجميع الروايات التي أثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا. ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن من قال بخلق القرآن كان كافراً. وندين بحب السلف الذين إختارهم لصحبة نبيّه. ونقول إن الإمام بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ابن الخطاب ثم عثمان ثم علي بن أبي طالب. ونعوّل فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنّة نبيّه وإجماع المسلمين وما كان في معناه. وندين بترك الخروج على أئمة المسلمين بالسيف وترك القتال في الفتنة. ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم. ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد خلف كل برّ وفاجر. ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة. إلخ».

سابعاً: إذاً «السلفية» موجودة كامنة حتى عند الأشعرية. ومن هنا

---

(543) تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997.

(544) طبعة القاهرة، 1348 هـ.

(545) دمشق 1374 هـ.

قول ابن عساكر[546] . في تبيينه: «تبيّنوا فضل أبي الحسن (الأشعري) واعرفوا إنصافه واسمعوا وصفه لأحمد بن حنبل بالفضل واعترافه، لتعلموا أنهما كانا في الاعتقاد متفقين وفي أصول الدين ومذهب السنّة غير مفترقين». كما أن الأشعري احتفظ لنفسه (كما ابن عبدالوهاب) بشيء من الاستقلال بين المذاهب الفقهية في زمانه حتى ظنّ كل إمام أنه يذهب إلى ما يذهب إليه هو. وحتى أدّى ذلك ببعض المؤرخين إلى أن يذكروه تارة مالكياً (بسبب كون تلميذه والمدافع عنه الباقلاني مالكياً) وطوراً حنفياً (مسعود بن شيبة وعبدالقادر القرشي والمقريزي). في حين يطيب للأغلبية أن تراه شافعياً (يتساءل السيّد المرتضى إن كان الأشعري شافعياً وحنفياً في آن معاً وهو أمر وقع لغيره أيضاً). وكان الأشعري[547] يقول: «كل مجتهد مصيب وكلهم على الحق وإنهم لا يختلفون في الأصول وإنما يختلفون في الفروع». وهو رجع إلى ما كان عليه أهل السنّة أي القرآن وتعاليم السلف. مما أوقعه في اضطراب كبير بسبب استخدامه لعلم الكلام الذي يعني استخدام العقل في شرح العقيدة. والحال أن الأشعري كان «ما يزال من علم الكلام على عتبته»، ومن الخطأ أن يسوى ببساطة بينه وبين الأشاعرة من بعده الذين ارتضوا أكثر مما ارتضى هو التقيّد بعلم الكلام في تكييفهم المذهبي للعقيدة. فالأشعري كان أولاً معتزلياً صميماً ومن أنصار العقل المتهوّسين، ولذا فإنه حين انتقل للرد على المعتزلة مستخدماً علم الكلام سار (ككل المنشقين في التاريخ) سيراً أصولياً سلفياً. فتقيّد بتأويل النص بالظاهر إلى حدّ بدا معه أنه من أتباع ابن حنبل. وهذا ما جاءت به «عقيدته» التي استهل بها كتابه في الإبانة[548] حين صرّح بالانتساب إلى الإمام المتشدّد ومن الثناء

---

(546) مرجع سبق ذكره.

(547) مرجع سبق ذكره.

(548) مرجع سابق.

عليه حد الإفراط. وهذه «الظاهرية» الشديدة لدى الأشعري انفرد بها هو دون تلامذته ومن لحق بهم، الأمر الذي أدّى إلى نشوب النزاع بينهم وبين الحنابلة (ابن تيمية خصوصاً) والظاهرية (ابن حزم تحديداً). والنقطة الفصل بين الأشاعرة والحنابلة تتعلق كما سبق القول في الأخذ بعلم الكلام والجدل العقلي لإثبات قضايا التوحيد والإيمان، أي للدفاع عن الموقف السلفي الذي هو موقف أهل الحديث. ولعل في موقف الغزالي اللاحق من الكلام والفلسفة على العموم ما يقرّب لنا المعنى المراد من قولنا بسلفية هؤلاء الأشاعرة، لا بل بالسلفية الكامنة صلب كل مذهب إسلامي على الإطلاق (حتى مذهب الأصوليين الشيعة أعداء الإخباريين). والحقيقة أن الماتريدية كانت أكثر التصاقاً بالعقل وبالتسامح العقلي، وأكثر التصاقاً بالمذهب الحنفي. حتى قيل عنهم إنهم «معتزلة يتسترون». إذ يتصوّرون العقل قادراً على أن يدلنا حتى بدون الشرع على أن معرفة الله أمر واجب، في حين يرى الأشاعرة أن الوحي وحده هو الذي يطلعنا على هذا الوجوب. والفروق بين الأشاعرة والماتريدية تفوق الخمسين، كلها في الفروع، حتى قيل عنهما إنهما «أهل السنّة والحديث». فالأشاعرة في القسم الغربي من العالم الإسلامي (مصر والعراق والشام) والماتريدية في القسم الشرقي (آسيا الحنفية على العموم). ولم يستتبّ النصر للأشعرية إلا بعد أن أنشأ نظام الملك (الوزير السلجوقي المشهور) مدارسه (النظاميات) في بغداد ونيسابور، فانتشرت على يد السلاجقة ومن بعدهم الأيوبيين والمماليك.

ثامناً: صار واضحاً أن ما نقصده هو معنى السلفية الكامن في صلب كل المذاهب. ومن الدلائل الأكثر قرباً على صحة ما نقول أنه تكفي نظرة واحدة إلى الجماعات الإسلامية المعاصرة حتى نتبيّن أن «السلفية الجهادية»، أو تلك «التكفيرية»، ليست حنبلية أو وهابية. فالجماعة الإسلامية

والجهاد المصريتان نشأتا في بيئة شافعية ومالكية، وكذلك الأمر بالنسبة لجماعات إندونيسيا وماليزيا وتلك الأصقاع الشافعية. والحوثيون نشأوا في بيئة شيعية زيدية. وطالبان تنتمي إلى المذهب الحنفي. والجماعات المغربية والجزائرية كلها مالكية. وعلى البحث العلمي أن ينكب على فهم كيفية انتقال طلبة العلم الأحناف أو الشوافع أو المالكية إلى حضن الأصولية التكفيرية، وهذه تحتاج إلى تحليل سوسيولوجي تاريخي، إضافة إلى الاستعراض الكلامي - الفقهي. والمطلوب هو الحرص على عدم تكفير أي كان، وبالمطلق، وإلى عدم تنصيب أنفسنا قضاة أو ولاة على عقول وأفكار وأرواح البشر. وتكفينا العبرة في أن المعتزلة، أهل العقل والعدل، كانوا أشد استبداداً وقمعاً دموياً من خصومهم الحنابلة. وأن الخوارج أسلاف كل دعوة سلفية تكفيرية كانوا يقولون كلام حق يريدون به الباطل (على حد وصف الإمام علي لهم). فليس العلّة في ابن تيمية أو في ابن عبدالوهاب، وإنما في حالة ثقافية - فكرية سيطرت على العالم الإسلامي منذ محنة الحنابلة والمعتزلة، وتطوّرت بعد سيطرة المماليك على مقاليد السلطة. وهي حالة مات فيها العقل والفلسفة والنهضة وعلم الكلام وساد الجمود والجفاف، حتى إن الأشعرية والماتريدية فقدت كل طراوة نشاطها الأول وجمدت في الأطر التي تتناقلها «الكتب المدرسية» أو «المدارس» التي صارت تشرح وتعيد تكرار شرح الكتب نفسها. وإلا فكيف نفهم ظاهرة طالبان المنبثقة من مدارس الديوبندية الحنفية في باكستان وأفغانستان، أو ظاهرة «أمراء التوحيد والجهاد»، أولئك الجهلة الذين صاروا يُفتون في الشاردة والواردة ويكفرون كل من ليس معهم؟ ولم يعد الاجتهاد (الذي يتبجح به بعض الفقهاء) سوى تكرار وتوضيح وتنقيح ضمن أطر المذهب والتقليد. ويكفي أن نراجع أسماء الكتب التي يدرسها طلبة العلوم الدينية في النجف وقم، أو في الأزهر والزيتونة. فلا نجد فرقاً

بين السنوسي المالكي والبيجوري الشافعي والشهيد الأول الشيعي. ولهذا كان موقف المجدد والمصلح الكبير الإمام محمد عبده المصري أن يرفض سلطان المذاهب القائم على الإجماع ويرفض التقليد (تماماً كمحمد ابن عبدالوهاب على ما بينهما من فروق واختلافات)، ويدعو إلى اعتبار القرآن والسنّة الصحيحة وحدهما أساس الاجتهاد.

سلفية الحركة الإسلامية السياسية

مع الإمام الشهيد حسن البنّا تأسست جماعة الإخوان المسلمين كحركة إحياء إسلامية ذات فعالية حركية تغييرية عبر طرق الدعوة والإصلاح، قال عنها البنّا إنها «دعوة سلفية لأن الإخوان يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي: كتاب الله وسُنّة رسوله». و«إننا نناديكم والقرآن في يميننا، والسنّة في شمالنا، وعمل السلف الصالح من أبناء هذه الأمة قدوتنا»[549]. ولم تكن حركة الإخوان المسلمين متشدّدة في الأمور العقائدية، إذ إنها ركّزت على المسألة السياسية بعد سقوط الدولة العثمانية واحتلال وتقسيم العالم الإسلامي، فدعت إلى إقامة الدولة الإسلامية، أو تطبيق الشريعة، وإن الإسلام دين ودولة، وإقامة تنظيم حركي يجسّد هذه الأهداف. ومن هنا كون سلفيتها سياسية حركية وإصلاحية تغييرية، وتدرجية تربوية، ودعوية ومؤسسية تطوعية. إلخ. وبهذا المعنى فإن السلفية الحركية الإصلاحية والسياسية هي رفض للتقليد المذهبي الفقهي والعقائدي، والعودة في كل ذلك إلى الأصل: الكتاب والسنّة وتجربة الخلفاء والأصحاب والتابعين، ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق، وأولوية النص على العقل. والتحري في معرفة حكم الله في الكتاب والسنّة قدر

---

(549) انظر: الرسائل، م، س،، رسالة دعوتنا: ص16، ورسالة إلى الشباب، ص 83-84.

المستطاع، وثانياً عدم التعصّب للمذهب. ويلحق بالمعنى السلفي إبعاد الخلاف وتوحيد الصفوف.

السلفيات المعاصرة

سلفية أهل الحديث عموماً (المحدّث المرحوم ناصر الدين الألباني في دمشق، والعلاّمة المجاهد الكبير زهير الشاويش في بيروت)، وسلفية الحركات الوطنية (شكيب أرسلان وعلال الفاسي ومحمد إقبال) وسلفية الإخوان المسلمين (بحدودها التي سنراها لاحقاً في حديث لراشد الغنوشي)، تنتمي كلها إلى إطار الإصلاح والتغيير بالتي هي أحسن والسير على هدي الكتاب والسنّة والتعامل بالموعظة والدعوة وبالتربية والقدوة.

مع تأسيس المملكة العربية السعودية صار للسلفية الوهابية كيان شرعي تبث من خلاله أفكارها وتحقق انتشارها في العالم عبر الدعوة والتعليم والإعلام والروابط والمؤسسات الكثيرة التي أنشأتها. وقد ترافق مع صعود سطوة السلفية الوهابية عربياً وعالمياً اندلاع الصراع في مصر بين الإخوان المسلمين (أم الحركات الإسلامية الحديثة) والنظام (الملكي ثم الناصري). ويُقال عادة إن الأصل في نمو التطرّف وفي التحوّل الكبير صوب موضوعات الجهاد والتكفير يعود إلى سيّد قطب، ولكنني أميل إلى القول بأن المسألة أعقد من ذلك بكثير، وأنها ترجع في الكثير من نواحيها إلى تاثير الوهابية السعودية المبكر في الشيخ رشيد رضا ومحب الدين الخطيب وغيرهما، ثم في الجمعيات الدينية التي نشأت في مصر مطلع القرن العشرين. إلا أن ما ساهم في تبلور اتجاهات التطرف والعنف عاملان أساسيان:

1. القضية الفلسطينية، والصراع ضد المشروع الصهيوني- الامبريالي

عموماً، وضدّ الاحتلال المباشر في فلسطين وقناة السويس خصوصاً، وتقسيم فلسطين (1947) ثم حرب فلسطين 1948 تحديداً، ومشاركة الإخوان فيها.

2 ـ أزمة الهوية والعلاقة مع الآخر، المكتسح والمتقدم حضارياً، وقد بلغ الاستقطاب مداه بعد الحرب العالمية الثانية بين نموذجي الغرب الرأسمالي الليبرالي والاشتراكي الشيوعي. في غياب الشخصية الإسلامية الحضارية وموقعها في التاريخ. إلا أن الدور الأهم والخطر والأشد تأثيراً هو دور انتشار أفكار ابن تيمية، أو بالأحرى إعادة اكتشافها في سياق التجربة الحركية الإسلامية في القرن العشرين.

السلفية الوهابية المعاصرة

في مطلع القرن الثامن عشر ميلادي كان هناك حلقتان من حلقات تدريس فقه ابن تيمية: واحدة في دمشق (وهي لم تعمرّ أو تثمر كما أختها) والثانية وهي الأهم في المدينة المنورة، وكان يشرف عليها محمد حياة السرهندي، وتخرّج منها رجلان كان لهما الدور الأكبر لاحقاً في إحياء وتعميم فكر ابن تيمية. الأول هو ولي الله الدهلوي (اشتهر في الهند) والثاني هو محمد بن عبدالوهاب في نجد.

والشيخ محمد بن عبدالوهاب بن سليمان بن علي بن مشرف التميمي، وُلد عام 1115 هجرية (1703م) وتوفي عام 1206 (1791م). وكان معاصراً لشاه ولي الدين الدهلوي والشيخ محمد حياة السرهندي والشيخ التهانوي الهندي والعلامة محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (الزيدي) ومحمد ابن فيروز الإحسائي كبير الحنابلة في الإحساء وعلماء الحجاز.

ابتدأ الشيخ محمد بن عبدالوهاب عام 1157 (بعد وفاة والده) دعوة

إصلاحية إحيائية سلفية انطلقت من نجد في شبه الجزيرة العربية وكانت شرارتها قد امتدت إلى بقاع أخرى مثل الهند (شاه ولي الدين الدهلوي) واليمن (محمد بن علي الشوكاني- الزيدي) والعراق (شهاب الدين محمود الألوسي) وأفريقيا (عثمان دان فوديو وسيّدي أحمد الشريف السنوسي-الصوفي).

وكانت الوهابية تدعو إلى التمسك بظاهر النص، كوسيلة للحفاظ على الهوية الإسلامية، وعلى محاربة الطرق الصوفية من أجل الرجوع إلى نقاوة التوحيد. وبرزت الوهابية بقوة بسبب تحالفها مع آل سعود ومحاربتها للدولة العثمانية.

ركائز التوحيد في مدرسة محمد بن عبدالوهاب

1- إنّ الأمة الإسلاميّة قد ارتدّت إلى الشِّرْك، وصارت في عصْر محمد بن عبدالوهاب مُشْرِكةً، وأَصبحَت تحتاج إلى مَن يعيدها إلى التوحيد. فمِصْر أصبحَت بلاداً مُشْرِكةً؛ حيث يوجَد بها السَّيِّد البدويّ والدّسوقيّ والحسين وغيْرهم، وأَصبَح المسلمون في مِصْر عباداً لِلقبور، وكذلك سوريا والجزائر وباكستان وغيْرها.

2- إنّ التوحيد الذي جاءت به الرسل إنَّما هو إثبات الإلهية لله وحْده، والإله هو المألوه المعبود، وليس هو الإله بمعنى القادر على الاختراع كما يَقُوله المنسوبون إلى أبي الحَسَن الأشعري، وهُمْ بذلك لم يَعرِفوا حقيقة التوحيد الذي بَعَث الله به رسوله؛ لأنّ مُشْرِكي العرب كانوا مُقرّين بأنّ الله وحْده خالِق كُلّ شيء، وكانوا مع هذا مُشْرِكين؛ لأنّهم لم يوحّدوا الله في العبادة، أيْ إنّهم وحَّدوا الله توحيد ربوبيّة ولم يوحّدوا توحيد ألوهية، لِذلك هُمْ مشرِكون. بل إنّ مُشْرِكي مكة أَهْوَنُ شِرْكاً مِن المسلمين اليوم.

3- إنّ سيّدنا محمداً بَشَرٌ كلَّفه الله برسالة فبَلَّغها وأدّاها بكُلّ أمانة، وبَعْد إتمام النعمة وإكمال الدين مات، وبموْته أصبَح لا يفيد ولا ينفع ولا يضرّ، وانصرَت أهميّته في اتّباع ما جاء به مِن قرآن وسُنَّة. وينبني على ذلك:

- أنّه لا يجوز شدّ الرحال لِزيارته.
- أنّه لا يجوز الاستغاثة به ولا الاستعانة به ولا حتَّى طلب الشفاعة.
- أنّ محبّته تَنحصر فقط في محبّة سُنَّته واتّباعها.
- وهذا مِن باب أَوْلى يَنطبق على الأولياء والصّالحين مِن المسلمين.

4- الشّفاعة. يقولون: الشفاعة مِلْك لله تعالى، لا تُطلَب إلا منه دون سوَاه؛ لأنّ ذلك عبادة وتأليه لا يَصلُح إلا لله؛ لِقوله تعالى ﴿قُلْ لِلهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾ (الزمر، 44). ولأنّ الله تعالى مالك المُلْك، فاندَرج في ذلك مِلْك الشفاعة، فإذا كان هو مالكَها بَطل أنْ تُطْلَب ممَّن لا يَملكها. ولذلك لا تُطلَب الشفاعة مِن أحد ولا مِن النَّبيّ محمد صلى الله عليه وسلم، وإنَّما تُطْلَب مِن الله. والأسباب التي تُنال بها الشّفاعة هي تجريد التوحيد؛ لِقول النَّبيّ صلى الله عليه وسلم حين سأله أبو هريرة: «مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِك؟» قال «مَنْ قَالَ «لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ» خَالِصاً مِنْ قَلْبِه»، والله لا يشفع إلا لِمَن ارتضَى، وهو لا يَرضى مِن القول والعمل إلا توحيده واتّباع رسوله.

ويتفرع مِن ذلك: أنّ الاستعاذة بغيْر الله أو الاستغاثة بغيْر الله أو طلب المَدَ أو الدّعاء؛ كُلّ هذا شِرْك أَكبَر.

5- عدم التهاون مع المخالِفين في الرأي: فلا يَجوز لِمدرسة محمد بن عبدالوهاب أنْ تتعايش مع الغير؛ فالمخالِفون لهم مشرِكون وكفّار وضالّون

ومُضِلّون.

6- أسلوبهم في فهْم النصوص: تَمتاز مدرسة محمد بن عبدالوهاب بالنسبة لِلنصوص بميزات:

الأولى: تطبيق الآيات القرآنية والأحاديث النَّبويَّة التي نزلَت في المشرِكين على المسلمين اليوم، ونرى ذلك في النصوص الأساسية التي ذَكَرها كتاب «التوحيد»، وغيْرها مِن النصوص التي وردَت في فِكْرهم. ذلك أنّ مدرسة محمد بن عبدالوهاب لم تُورِد الآراء المختلفة في النَّصّ وتختار منها واحداً، وإنَّما هي أخذَت مِن النَّصّ ما يؤيِّد وجْهتها ولو بلَيّ عُنُق النَّصّ تَحَكُّماً وتعسُّفاً، ورفضَت أيّ مفهوم آخَر لا يتطابق أو يؤيِّد ما ارتأته مِن اتِّهام المسلمين بالشِّرْك والكفر.

الثانية: اللجوء إلى الانتقاء في الأحاديث الشريفة بما يَخدم وجْهتهم وآراءهم؛ فما يؤيِّد فِكْر مدرسة محمد بن عبدالوهاب يُؤخَذ به ويُقَوَّى ولو كان رأْي صحابيّ، وما يخالف فِكْرهم يَتِمّ الحُكْم عليه إما بالتَّجاهُل وعدم ذِكْره، أو ببذْل أَكبَر الجهد وكُلّ الحِيَل في سبيل تضعيفه[550].

السلفية الوهابية اليوم

يرى الدكتور رضوان السيّد أن «السلفية تيار عقدي إسلامي، يهدف في الأصل إلى تصحيح العقيدة والعبادة، وتنقيتهما وتنقية اعتقادات المسلم وممارساته من البدع الموروثة والطارئة. وكما كان الإمام أحمد بن حنبل في

(550) انظر: خمْس رسائل للشيخ عبدالرحمن بن حسن بن الإمام الشيخ محمد بن عبدالوهاب (الرسالة الرابعة)، دار الأصفهاني للطباعة بجِدّة سَنَة 1393 هـ. وأيضاً: فتح المَجيد شرْح كتاب التوحيد لابن عبدالوهاب. الشرح تأليف الشيخ عبدالرحمن آل الشيخ، دار الفضيلة بالرياض، سَنَة 1423 هـ - 2002 م.

القديم، على سبيل المثال، أحد أعلام السلفية الكبار، لكنها ما كانت مقصورة عليه؛ فكذلك الأمر في الأزمنة الحديثة والمعاصرة؛ إذ كان الشيخ محمد بن عبدالوهاب علماً من أعلام السلفية في نجد وشبه الجزيرة العربية؛ بيد أن السلفية ما اقتصرت على نجد والجزيرة، بل انتشرت في القرنين الأخيرين في الحجاز واليمن وأفريقيا والهند والمغرب ومصر والشام. وأن السلفيـة الحديثة بدأت ظواهرها في القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي». في حين أن هناك سلفية جديدة «ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة[551].

و يرى آخرون أن مسمّى الحركة السلفية يعني المدرسة النجدية ذات الجذور الحنبلية، التي أسسها الشيخ محمد بن عبدالوهاب في نجد؛ وأنه لا يوجد سلفية واحدة، بل هناك سلفيات عدة مع مسميات متنوعة: منها التقليدي التاريخي، ومنها الإصلاحي، ومنها الجهادي النظري، ومنها الجهادي التكفيري. ومن هنا صعوبة التصنيف والتقسيم التي هي في النهاية مجرد محاولة منهجية، يقتضيها البحث، لفهم الظاهرة وتسهيل دراستها وتحليلها، ليتيسّر نقدها وتحديد الطريقة التي يجب التعامل بها معها.

ويعتقد أتباع السلفية الحديثة، كما صنفها الدكتور السيّد، أو الوهابية كما هو متعارف عليها، أنها حركة دينية سياسية كانت غايتها الإصلاح الديني، وتصحيح العقيدة الإسلامية، وتطهيرها مما علق بها من أدران الشرك والبدع والخرافات، والعودة بالإسلام إلى ما كان عليه زمن النبي محمد والقيام بتطبيق أحكام الإسلام وحدوده وشعائره الظاهرة والباطنة. وأهم مصادر هذه الدعوة:

(551) رضوان السيّد: «السلفية: التحولات والمآلات»: جريدة الشرق الأوسط: الثلاثاء 07 ربيع الثاني 1431 هـ 23 مارس/آذار 2010، العدد 11438.

القرآن الكريم، السنّة النبوية، آثار السلف الصالح، وخاصة أحمد ابن حنبل، وابن تيمية، وابن القيّم الجوزية.

تحولت هذه السلفية إلى اتجاه مذهبي داخل الفكر الإسلامي، وهي «تتّسم بالتشدّد الاعتقادي، والتصلّب في تطبيق الشريعة، بناء على تصوّر يقسّم العالم بشكل حاد إلى: عالم كافر مشرك، وعالم مؤمن مسلم. وعقيدة الولاء والبراء هي من المرتكزات الأساسية في هذه السلفية. ويتميز هذا التيار بتوسيعه دائرة التكفير، ويرون «أن الإنسان يكفر بكلمة يخرجها من لسانه، وقد يقولها وهو جاهل فلا يعذر بالجهل، وقد يقولها وهو يظن أنها تقربه إلى الله تعالى[552]. ويساوي الشيخ محمد بن عبدالوهاب بين من يعبد الأصنام وبين من يطلب شفاعة الأنبياء والصالحين حيث يقول: «أعرفت أن الله كفّر من قصد الأصنام؟ وكفّر أيضاً من قصد الصالحين، وقاتلهم رسول الله (ص). فإن قال: الكفار يريدون منهم، وأنا أشهد أن الله هو النافع الضار المدبر لا أريد إلا منه، والصالحون ليس لهم من الأمر شيء ولكن أقصدهم أرجو من الله شفاعتهم. فالجواب إن هذا قول الكفار سواء بسواء[553]. لقد اتسعت قاعدة التكفير لتشمل كل من: «أشرك في عبادة الله، مَن لم يكفّر المشركين، مَن اعتقد أن إنفاذ حكم الله في السارق والزاني لا يناسب العصر الحاضر، مَن استغاث بالأموات وطلب شفاعة الأولياء[554].

ويلاحظ نواف القديمي، أحد الناشطين في التيار السلفي السعودي، وجود خمسة تيارات إسلامية في المشهد الديني داخل السعودية في هذه الأيام،

(552) محمد بن عبدالوهاب: كشف الشبهات؛ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية: الرياض، 1419هـ، ص 11.

(553) المصدر نفسه ص 20.

(554) عبدالعزيز ابن باز: العقيدة الصحيحة ونواقض الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ، ص 27-29.

هي:

التيارات السلفية التقليدية: وتشمل (1) التيار السلفي الرسمي ممثلاً بهيئة كبار العلماء، وهو تيار له امتدادات علمية وجماهيرية محدودة. و (2) سلفية تميل للبعد التكفيري والجهادي، وتتسم بالحدّة والصرامة مع المخالفين، وبموقف صارم وعنيف من السلطة السياسية، و (3) سلفية ذات نزعة إرجائية تتسم بطاعة مطلقة لولي الأمر، وهي قريبة نسبيًا لخط الشيخ «الألباني»، ويطلق عليها خصومها مسمًّى (الجامية – المدخلية). (4) التيارات السلفية الحركية ويمثلها تيار حركي يُطلق عليه خصومه مسمًّى (السرورية) نسبة إلى مؤسسها، وهي مدرسة تنظيرية فكرية سياسية دعوية يقوم منهجها على مزيج من الحركية الإخوانية والفكر السلفي الوهابي، كما أن هناك تياراً حركياً آخر (5) هم (الإخوان المسلمون)، وهو تيار لا يُصنَّف، إجرائيًّا، داخل إطار التيار السلفي.

التيار العقلاني أو تيار التنوير الإسلامي: هذا التيار عبارة عن مجموعة من النخب المهتمة بالشأن الثقافي والسياسي، ويقدمه أحد ناشطيه على أنه: «. تيار أجندته ليست سياسية؛ لكنها ثقافية في المقام الأول، تقوم على نقد التيار السلفي، وتفكيك بنيته التقليدية، ومنظومته في التفكير، والتعامل لتجاوز التأزمات التي أنتجها في المجتمع، والتي أسهمت في إعاقة مشروعات النهضة والتطور الحضاري. إذاً فهو تيار فكري ثقافي أكثر منه سياسي؛ لذلك فهو -إلى الآن- غيرُ معنيٍّ بشكلٍ مباشر بالإصلاح السياسي بقدر عنايته بالإصلاح الثقافي، لذا لا توجد له مشكلة مع السلطة السياسية»[555].

---

(555) مقابلة مع نواف القديمي أحد الناشطين في التيار، أجراها موقع إخوان أون لاين على الشبكة بتاريخ 2004/02/28.
SectionID&5079 http: //ikhwanonline. net/Article. asp?ID 202-

ضميمة 1

لقاء خاص مع العلامة الشيخ زهير الشاويش حول السلفية

السلفية لم يكن لها أصل من هذه التسمية إلا بعد زمن طويل من عصر الدعوة التي حمل رايتها وأرسى قواعدها جميعاً محمد رسول الله وصحبه الكرام وقد كانوا يوصفون بأنهم «السلف الصالح». وتسمية «السلفية» لا بد لها ممن سلف يسبقها تنتهي إليه، وهي تكون خلفاً لسلف. وكان هذا السلف من تابعي التابعين. وقد تبع كل السلفيين وغيرهم من المذاهب من كل الفرق بعضاً من التابعين، حتى أصبح

الفقه، بل والعقيدة، وحتى الأخلاق، أنواعاً كثيرة جداً. وفي بعضها اختلاف ظاهر من اتباع الأثر، أو التمسّك بالنص والدليل، أو الجنوح إلى الرأي وقولة «نحن رجال وهم رجال». وبعضهم اقتصر على ما دلتهم عليه عقولهم.

وكان مثل ذلك عند كل المذاهب الإسلامية: الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية. والسلفية أثبتت أكثر ما تقدم: أخذت من كل فرقة ما صح عندها عنهم.

والسلفية طريقة في المعتقد والفقه، مفادها الرجوع إلى ما كان عليه الجيل الأول –السلف الصالح– في العقيدة والعبادة والأخلاق والسلوك، كما في باقي المذاهب أنها ترجع إلى من انتسبت إليه. والسلفية تنكر التأويل اللفظي والباطني على السواء. وهي تعتمد على الصحيح الواضح من الكتاب والسُنّة والوقوف عند اتفاق الصحابة وما تتابع بعد ذلك بعمل وفهم التابعين من القرون الثلاثة التي شهد لها سيّدنا محمد بالخيرية. وتتابعت بعد ذلك بأقوال أهل العلم والمعتقد والحديث والدعوة. وتركزت أقوالهم عند الإمام

أحمد بن محمد بن حنبل (ت 240 هـ) أيام الخليفة المأمون العباسي (ت 218 هـ) بدءاً من فتنة خلق القرآن وما تبع ذلك من اضطهاد وحبس ونفي وضرب وقتل تعرض له الحنابلة والشافعية حتى نصر الله أهل السُنّة في عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله (ت 247 هـ). بقيت السلفية بعد الإمام ابن حنبل هي السائدة في عقائد المسلمين السُنّة على التحديد وكان الإمام الأشعري حامل اللواء فيها مناهضاً للاعتزال والمعتزلة. وبقي مذهبهم هو مذهب أهل السُنّة والجماعة بالجملة لمدة زادت على المئتي سنة حتى قام ابن القشيري (الزاعم بأنه شافعي المذهب) بفتنته التي فرقت المسلمين وادعى أنه على مذهب الأشعري عقيدة. ثم كان للسلفيين بعد ذلك «بيان أهل السُنّة والجماعة» تأليف الإمام أبي جعفر الطحاوي (ت321 هـ) وهو حنفي مشهور. وبعده بمئتي سنة قام آل السبكي بإضافة ما عندهم من تفصيلات في العقيدة، زاعمين بأن ذلك معتمد على مذهب الأشعري ومرتكز على فقه الإمام الشافعي. وتولى الرد عليهم ابن تيمية وتلامذته. وكانت للسلفية جولات منصورة في عصر شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية على من قام عليهم من آل السبكي (في القرن السابع) من الشافعية، والإمام المطهر الحلي من الشيعة، وبعض الحكام من المماليك الجراكسة، ومجموعة محمد بن محمد العجمي (العلاء البخاري - ت 841 هـ) من الحنفية. ومضى الزمن والخلاف بين الأخذ والرد حتى ظهر إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب التميمي النجدي (ت 1206 هـ). إذ ذاك نشأت معارضة شديدة لهم من قبل العثمانيين الأتراك وحاكم مصر محمد علي باشا وأولاده. ولكن ذلك لم يمنع من تمتعهم بانتشارات كبرى في الشام: العلامة جمال الدين القاسمي (ت 1332 هـ) والشيخ طاهر الجزائري (ت 1338 هـ) وتلامذته ومنهم الشيخ محب الدين الخطيب (ت 1389 هـ) والشيخ محمد سعيد الباني (ت 1351 هـ) وآل البيطار وآخرهم شيخنا محمد بهجة

البيطار (ت 1396 هـ) والشيخ عبدالقادر بدران (ت 1346 هـ) ومن تبعهم. وكذلك في اليمن كالإمام محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـ) والإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت 1182 هـ). ورغم الانتشار الماتريدي الحنفي في الهند ظهر علماء أفاضل منهم الجماعة الإسلامية (الإمام أبو الأعلى المودودي): (ت 1399 هـ) وجماعات أهل الحديث المتعددة. وفي المغرب العربي ورغم انتشار المذهب المالكي فقهاً، وعقائد ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ظهر أمثال المشايخ: عبدالحميد ابن باديس (ت 1359 هـ) ومحمد البشير الطالبي الإبراهيمي (ت 1385 هـ) والفضيل الورتلاني (ت 1378 هـ). والدكتور تقي الدين الهلالي. وفيما نراه اليوم في بعض فصائل الجهاد الجزائري الصادق.

وقامت في مصر نهضات دعوية، وتألفت جمعيات اعتمدت على السلفية في أصول مناهجها كدعوة الشيخ محمد رشيد رضا (ت 1354 هـ) وجماعة أنصار السُنّة المحمدية برئاسة الشيخ محمد حامد الفقي (ت 1378 هـ) والإخوان المسلمين وأفراد من الأزهر الشريف مثل المفتي الأكبر شيخ الأزهر عبدالمجيد سليم (ت 1372 هـ) والشيخ سيّد سابق مؤلف كتاب فقه السُنّة، والشيخ محمد الغزالي الجبالي والشيخ عبدالرزاق عفيفي والدكتور عبدالعزيز كامل والشيخ عبدالرحمن الوكيل وغيرهم. وكذلك ظهر في الأردن المفتي العام الشيخ عبدالله القلقيلي والأستاذ أبو الوليد إبراهيم الترهي (ت 1392 هـ) وغيرهما. كما قامت جماعة اعتمدت الحديث النبوي رأسهم العلمي الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420 هـ) وقام المكتب الإسلامي بنشر الكثير من مؤلفاته.

وفي سوريا ظهرت جماعة الإخوان المسلمين بقيادة الدكتور مصطفى

السباعي (ت 1384 هـ) والأستاذ عبدالفتاح غندور. وكان مشاركاً لهما في الجماعة أو قبلها الشيخ عبدالقادر بدران، والشيخ عبدالفتاح الإمام والشيخ علي الطنطاوي (ت 1420 هـ). وغيرهم. وفي حلب الشيخ نسيب الرفاعي (ت 1413 هـ) وفي حماه الشيخ سعيد الجابي والشيخ مصطفى معطي. وفي دير الزور الشيخ محمد سعيد العرفي والدكتور عزالدين جوالة والأستاذ عبدالرؤوف بعاج والأستاذ سعيد شرف. وغيرهم. وثورات وانتفاضات فلسطين منذ عام 1920 وحتى اليوم ما قام بها إلا من تمثلوا العقيدة السلفية من الحاج محمد أمين الحسيني (ت 1394 هـ) والشيخ فرحان السعدي (ت 1356 هـ) والشيخ محمد الأشمر (ت 1380 هـ) والشيخ عز االدين القسام (ت 1354 هـ) والشيخ عطيه سالم وغيرهم. وكل من ذكرت ومن لم أذكر هم تجمعات وأخوان وأتباع يربط بينها اتفاق عام على أكثر الأمور السلفية واختلافات فرعية في العديد من الأمور. وقد تركت الكلام عما في المملكة العربية السعودية لأن الدولة هناك كلها تقوم على الفكر السلفي المتمثل بالشيخين ابن تيمية وابن عبدالوهاب. ولكن وجدنا فيها أخيراً خلافات بين المجموعات التي تدعي كلها بأنها سلفية وأكثر هذه الخلافات على جزئيات شبه لفظية ولا يكاد يعرفها سواهم[556].

ضميمة 2

تقييم الشيخ راشد الغنوشي للعلاقة بين حسن البنّا والوهابية

دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب تمحورت حول مسالة إصلاح عقائد المسلمين وتطهيرها من الانحرافات والبدع الكبيرة التي خالطتها، وفي هذا

---

(556) أجريت هذا الحديث مع شيخنا الكبير المحدث السلفي الأثري العلامة المجاهد زهير الشاويش في منزله بالحازمية- بيروت في أكتوبر/ تشرين الأول 2008.

الصدد حققت دعوته الكثير مما رمت إليه وأفاد منها كل المصلحين الذين جاءوا من بعده ومنهم الشيخ البنّا رحمه الله الذي عرّف دعوته من هذا الجانب أنها دعوة سلفية، فهو من هذا الجانب «وهابي»، والحقيقة أن ليس لابن عبدالوهاب مذهب خاص به، ليس له غير ما أحيا من فكر السلف، أهل الحديث، بما يلائم حاجات بيئته كما تصورها، إلا أن دعوته برزت في ظروف مختلفة عن التي برزت فيها دعوة البنّا، حيث غدا المؤثر الأعظم في حال الأمة ليس داخلياً، وإنما هو خارجي، يتمثل في الاحتلال الغربي لمعظم ديار الإسلام وما صحبه من غزو فكري استهدف تقويض بناء الإسلام من داخله بالتشكيك في أصالته الدينية وفي مشروعه الحضاري جملة بفرض العلمنة عليه وتهميشه، بما يتيح تخدير أهله واستلحاقهم ونهب ثرواتهم. ومن ثم كانت دعوة الإخوان شاملة ممتزجة بهموم المسلمين الراهنة رافعة راية الدفاع عن الإسلام نظاماً شاملاً للحياة ديناً ودولة ومصحفاً وسيفاً واقتصاداً وأخلاقاً وسياسة ورياضة. والدعوة إلى الجهاد ضد الاحتلال لتحرير ديار الإسلام، عاملة على بعث روح الاعتزاز بالإسلام والثقة في مشروعه الحضاري بديلاً من المشاريع الغربية التي غزت نخبة المسلمين، واستعادة بناء الكيان الإسلامي الجامع «الخلافة» التي أطاح بها الاحتلال الأجنبي (1924) وتأسست دعوة الإخوان عقب ذلك مباشرة في عام 1928، بينما نظر الرأي العام الإسلامي لدعوة ابن عبدالوهاب من وجهها السلبي أنها قد عملت على إضعاف الخلافة، متمردة عليها، فردت هذه باقتحام معاقلها، ما جعلها تبدو في صورة الفتنة، قتالاً ضارياً بين المسلمين على خلفية تكفيرهم. لا يلغي ذلك كون كسب دعوة ابن عبدالوهاب في إصلاح العقائد الإسلامية مهماً جداً، ولكن طالما قاد التمركز حول جانب واحد من جوانب البنّاء الإسلامي إلى تضخيمه والإفراط فيه على حساب جوانبه الأخرى، فقاد إلى ضروب من التشدد. بينما دعوة البنّا استوعبت هذا الإصلاح العقائدي المهم، ولأنها وضعته في سياق

المشهد الإسلامي العام فقد نزعت عنه شحنة التشدد الزائدة. ويبقى الجميع مجتهدين في سياق الحقيقة الإسلامية الواحدة التي لا يمكن لأحد بعد خاتم النبيين عليه السلام أن يزعم أنه قد أحاط بها حتى غدا ناطقاً باسمها! بما يبقي باب الاجتهاد لاكتشاف المزيد من حقائق الإسلام بشروطه العلمية مفتوحاً.

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (الكهف، 109). والله أعلم[557].

ضميمة 3

زعماء الإصلاح كما يراهم السلفيون المتشددون

الرأي المنشور هنا يمثل خلاصة آراء كل السلفيين: من إصلاحيين محدثين إلى حركيين جهاديين، ومن وهابيين رسميين إلى ثوريين صحويين. فالأفغاني وعبده والكواكبي عندهم هم رأس أفعى العلمانية والتغريب. وقد نقلت هذا النص المرفق من كتاب مهم وخطير لأحد أبرز منظري ومفكري السلفية الجهادية اليوم: عمر عبدالحكيم، أو أبو مصعب السوري[558] ولكننا نجد التقييم السلفي لرواد النهضة في كل مصادرهم ومراجعهم.

«لا بد هنا أن أشير إلى ثلاثة من الدعاة ممن كانوا يتزيون بزي العلماء وهم مشهورون في العالم كله كدعاة إلى الوحدة الإسلامية، وكانوا مع الوقت نفسه يهاجمون تركيا ويسعون إلى هدم صرح الخلافة. وهم:

الأفغاني: وكان يحتضن كثيراً من النصارى واليهود، وكان طبيبه الخاص

---

(557) لقاء خاص مع فضيلة الأستاذ الغنوشي منشور على موقعه الإلكتروني وهو أول تقييم إسلامي يتحدث عن موقف الوهابية المعادي للخلافة وللدولة العثمانية ولو أنه حاول التخفيف من أثره.

(558) سيأتي الكلام عنه تفصيلاً في فصل خاص.

واسمه هارون يهودياً، وقد حضر موته هو ونصراني آخر اسمه (جورجي كنجي)، وكان ينزل في لندن ضيفاً على (مستر بلنت) البريطاني صاحب كتاب «مستقبل الإسلام»، وعندما حاول الخليفة منع الأفغاني من الخروج من تركيا توسط له السفير البريطاني وخرج. وكان الأفغاني رئيساً لمحفل الشرق الماسوني.

أما محمد عبده: فكان صديقاً حميماً لكرومر، وصرح بأن الشيخ عبده سيبقى مفتياً لمصر ما دامت بريطانيا فيها، وكان ماسونياً، وكان من رواد صالون الأميرة نازلي فاضل، ومن تلاميذه: أحمد لطفي السيّد العلماني الذي أعلن كفره البواح في صحيفته «الجريدة»، وسعد زغلول، وقاسم أمين (صاحب كتاب «تحرير المرأة»)، وهؤلاء كان لهم أثر عميق في مجرى الأحداث في مصر.

وعبدالرحمن الكواكبي (1849 - 1903): وكان جل أصدقاؤه وتلاميذه من المسلمين واليهود والنصارى. وكانت دروسه في مقهى (سبنلدد بار)، نادى بمبايعة خليفة عربي في كتابه (أم القرى)، وله كتاب آخر اسمه «طبائع الاستبداد»، دعا إلى المساواة بين الأديان لتحقيق التماسك القومي:

«دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم الأخرى فقط، دعونا نجتمع على كلمة سواء، ألا وهي فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء»، «هذه الأمم أوروبا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري».

هؤلاء الثلاثة كانت أفكارهم تمهيداً للعلمانية، فقد كانت آراؤهم قنطرة عبرت عليها العلمانية إلى الإسلام، كما يقول ألبرت حوراني. وحطموا الحاجز النفسي بين الكافرين والمسلمين، وأصبحت نفوس المسلمين قابلة لتقبّل الأفكار الواردة وعلى رأسها القومية ... يقول ألبرت حوراني:

«ومن الحق أن الذي يقرأ لمحمد عبده في مناظراته مع رينان ومع فرح أنطون يحس أنه كان يريد أن يقيم سداً في وجه الإتجاه العلماني يحمي المجتمع الإسلامي من طوفانه، ولكن الذي حدث هو أن هذا السد قد أصبح قنطرة للعلمانية عبرت عليه إلى العالم الإسلامي لتحتل المواقع الواحد تلو الآخرس.

وحول مدرسة محمد عبده في مصر يقول السلفيون الجهاديون: «يختلف المفسرون لأحداث التاريخ حول شخصية محمد عبده وفي تحليل مواقفه السياسية وصلته بالاحتلال البريطاني. أما نحن فلا نختلف، ولا ريب عندنا أن محمد عبده كان ماسونياً عميلاً لبريطانيا مرتداً ملحداً في دين الله. ونحن متفقون مع شيخ الأزهر في زمانه (الشيخ عليش) رحمه الله، حيث كفره علناً وبيّن وجوه ردته - قاتله الله - وسامح الطيبين المغفلين المخلصين، المخدوعين به».

فمنهم من يغالي فيه، ويرى فيه المصلح الذي أيقظ مصر من سباتها العميق، وأنه بذل وسعه في إصلاح الأزهر.، وأنه كان لا يستطيع مواجهة بريطانيا فاضطر إلى مهادنتها من أجل حماية الأوقاف الإسلامية والقيام بالإصلاح الجذري للأزهر والعلماء. ومن هؤلاء تلميذه محمد رشيد رضا، ومحمد البهي. ومنهم من يرى أنه قام بدور كبير في خدمة بريطانيا أكثر من العلمانيين الصرحاء، وذلك لأنه مد الجسور بين النفسية المصرية الإسلامية والنفسية الإنكليزية الحاقدة، واستطاع أن يقنع الكثيرين أنه لا بد من التعاون مع بريطانيا. ومن أصحاب هذا الرأي الشيخ عليش، شيخ الأزهر، الذي كفر محمد عبده. ومهما يكن من أمر فهناك قضايا كبرى لا نستطيع إغفالها في حياة محمد عبده:

1- دخوله الماسونية وهذا أثبته له حتى تلميذه وأثبت حصوله على أوسمة

في الماسونية من الملحق الثقافي الأمريكي في المحفل الماسوني اللبناني.

2- وقوفه بجانب كرومر ضد الخديوي عباس. ومكانته الرفيعة لدى الإنكليز وتدخّلهم لدعمه في كل ملمة به. كما خصّوه بمنصب الإفتاء في مصر وحصروه فيه.

3- كان محمد عبده من رواد صالون الأميرة نازلي. وقد حفظت صور لمحمد عبده يخالط فيها بعض نساء الإفرنج وغيرهن من خليعات مصر في ذلك الزمان.

4- كان كرومر يقول للخديوي عباس: «إسمح لي أن أقول إنه مادام لبريطانيا العظمى نفوذ في مصر، فإن الشيخ محمد عبده يكون هو المفتي حتى يموت». وقد جاء في كتاب كرومر «مصر الحديثة»: «إن محمد عبده كان مؤسساً لمدرسة حديثة قريبة الشبه من تلك التي أسسها السيّد أحمد خان في الهند مؤسس جامعة عليكرة».

... يقول المستشرق الإنكليزي (هاملتون جب) في كتابه: «أين يتجه الإسلام»: «ومن ناحية أخرى نجد أن الشيخ محمد عبده قد صنع جسراً فوق الهوة التي تفصل التعليم التقليدي الجاف عن التعليم المصري الخاضع لمذهب العقليين الذي غزا الشرق والغرب».

... لا أشك في أن تفسير محمد عبده للقرآن والذي نقله تلميذه محمد رشيد رضا يدل على الهزيمة الروحية أمام ضغط الغرب الجاثم على صدور المسلمين واستحياء من المستشرقين. حيث أوّل الملائكة بالقوى الطبيعية، وفسّر سجودهم لآدم بتسخير قوى الأرض له، وأوّل الجن بالميكروبات، والطير الأبابيل بمخلوقات من جنس البعوض والذباب، والحجارة من سجيل بالجراثيم.!

... جاء في تقرير كرومر سنة (1906) المقدم إلى الحكومة البريطانية عن حزب محمد عبده:

«. وهؤلاء راغبون في ترقية مصالح مواطنيهم وإخوانهم في الدين، ولكنهم غير متأثرين بدعوى الجامعة الإسلامية، ويتضمن برنامجهم -إن كنت فهمته حق الفهم- التعاون مع الأوربيين لا معارضتهم في إدخال الحضارة الغربية إلى بلادهم»...

... ويقول كرومر: «إني أشك كثيراً أن صديقي محمد عبده ما كان إلا لا أدرياً Agnostic».

... ويقول صديقه بلنت – الإنكليزي: «أخشى أن أقول إن محمد عبده -بالرغم من أنه المفتي الأعظم- ليس له من الثقة بالإسلام أكثر مما لي من الثقة في الكاثوليكية».

... وأصدق كلمة في محمد عبده وشيخه كلمة الشيخ مصطفى صبري، شيخ الإسلام في الدولة العثمانية:

«فلعل الشيخ محمد عبده وصديقه أو شيخه جمال الدين أرادا أن يلعبا في الإسلام دور لوثر وكلفن -زعيمي البروتستانت- في المسيحية فلم يتسن لهما الأمر بتأسيس دين حديث للمسلمين، وإنما اقتصر سعيهما على مساعدة الإلحاد المقنع بالنهوض والتجديد». ويقول شيخ الإسلام مصطفى صبري - كذلك: «أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى محمد عبده فخلاصتها أنه زعزع الأزهر من جموده على الدين، فقرب كثيراً من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات، ولم يقرب اللادينيين إلى الدين خطوة، وهو الذي أدخل الماسونية

في الأزهر بواسطة شيخه جمال الدين الأفغاني، كما أنه هو الذي شجع قاسم أمين على ترويج السفور في مصر[559].

(559) انتهى كلام أحد زعماء السلفية الجهادية عمر عبدالحكيم (أبو مصعب السوري) في كتابه: «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية». (مخطوط غير مطبوع، منشور على مواقع الإنترنت، خصوصاً موقع منبر التوحيد والجهاد. والكتاب يقع في حوالي 1600 صفحة. وهو وثيقة لا مثيل لها.

سابقة تاريخية شبه مجهولة:
حركة الإخوان في الجزيرة العربية

الإخوان حركة نجدية تطهّرية

في مطلع القرن العشرين كان المجتمع النجدي محافظاً جامداً مثله مثل معظم بقاع الجزيرة العربية حيث ترسخت مفاهيم الدعوة الوهابية دون أن يكون لها الأولوية في حياتهم ودون التشدد في الالتزام بها. ولم يكن آل سعود وحدهم من اتّبع الوهابية، بل إن خصومهم آل الرشيد كانوا أيضاً من الوهابيين وبعض حكامهم كانوا من دعاة الوهابية مثل عبدالله الرشيد. ولم يكن هناك من فارق في الالتزام بين الرياض وحائل. أما الصراع بين الأسرتين فكان على الحكم ليس إلا. ولم يرفع أحد منهم شعار الإسلام والتوحيد قبل العام 1915، وهو تاريخ بداية نهوض حركة الإخوان التي اجتاحت نجد في العقد الثاني من القرن العشرين. وهذا ما جعل المؤرخين يحاولون معرفة إن كان عبدالعزيز آل سعود هو مؤسس حركة الإخوان (كما تقول مصادر السعوديين) ومتى كان تاريخ تأسيسه لها؟ أم أن حركة الإخوان وجدت قبله وهو استعان بها واستخدمها لتحقيق أهدافه؟

المصادر السعودية أو التي أرخت للسعوديين تقول إن عبدالعزيز هو الذي أسس الحركة، وذلك في عام 1911[560] أو 1912[561] أو 1913[562].

والحقيقة أن العديد من المصادر تذكر اسم الشيخ عبدالكريم المغربي كمؤسس للحركة وتقول عنه إنه عالم ديني ذو أفكار إصلاحية كان يعتقد أنه من الممكن الاستفادة من الروابط القوية التي تشد أبناء القبائل العربية إلى بعضهم من أجل إقامة مجتمع حركي متماسك، واعتباره طليعة للمجتمع الإسلامي الواحد الذي يجمع القبائل العربية كلها.

أما من هو الشيخ المغربي هذا ومن أين أتى، وهل هو مغربي أم مشرقي أم غير ذلك؟ فهو سؤال لا نجد له إجابة في المصادر التي ذكرته. وما ذكرته المصادر القليلة أنه كان في مطلع القرن العشرين يحاول تطبيق أفكاره في قبيلة (المنتفق) القاطنة جنوب العراق. وقد أصبح خلال اتصاله بهذه القبيلة معلماً لشيخها فالح باشا السعدون وبعد ذلك معلماً لـ «مزعل باشا السعدون» والد إبراهيم بك السعدون، وأنه لم يتوصل إلى نتائج كبيرة من عمله في أوساط هذه القبيلة فقرر تركها إلى نجد. وفي طريقه إلى نجد مر الشيخ المغربي بـ «أرطاوية» فرآها واحة لطيفة الهواء طيبة الأرض بعيدة نسبياً عن المدن ومراكز القبائل التي يكثر فيها الصراع وتصطدم فيها التيارات؛ وكان فيها تجمع صغير من أولئك البدو جاؤوا إليها من الصحراء. وفي هذه الواحة قرر

(560) غسان سلامة: السياسة الخارجية السعودية منذ 1945: دراسة في العلاقات الدولية، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1980، ص43.

(561) صلاح الدين المختار: تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1957، في جزئين، الجزء الثاني، ص144. محمد عبدالله المانع: توحيد المملكة العربية السعودية، ترجمة عبدالله صالح العثيمين، الطبعة الأولى، 1402هـ، 1982م، الدمام، ص71.

(562) خير الدين الزركلي: شبه جزيرة العرب في عهد الملك عبدالعزيز، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1985، في مجلدين من أربعة أجزاء، الجزء الثاني.

الشيخ المغربي أن يطبق فكرته التي لم يقدّر لها النجاح في جنوب العراق. ولم يكن لعبدالعزيز علاقة بنشأة حركة الأرطاوية إلا أنه انتبه إليها بعد استعادة الأحساء من الأتراك، ولم تظهر الحركة إلى العلن قبل 1914[563].

تحدث الشيخ مع الأسر البدوية المقيمة حول الواحة واستطاع أن يؤثر كثيراً على مجرى تفكيرهم، بل إنه استطاع أن يقنعهم بإجراء تغييرات أساسية في أنماط حياتهم. فقد اقنعهم بترك البداوة والبدء بزراعة الأرض، وهذا كان عاراً كبيراً لدى القبائل العربية. كما أوجد إطاراً تعاونياً فيما بينهم وبنى لهم بيوتاً طينية بعد أن ظلّوا يعيشون في الخيام المصنوعة من الشعر التي لا تقي من حر ولا برد. وبذلك

توصل الشيخ المغربي إلى إقامة مجتمع صغير ومتكافل، وذي مستوى متقدم نسبياً. وفي هذه المرحلة ابتدأ بتنظيم حلقات لتعليمهم أمور دينهم ولرفع مستوى ثقافتهم وتفكيرهم. تلك كانت البداية الحقيقية لحركة الإخوان، التي استمرت قرابة سنتين منذ وصول الشيخ المغربي إلى (الأرطاوية).

حوالي العام 1914 كانت مجموعات من قبائل (مطير) تقصد الأرطاوية للتزود بالماء وهناك التقاهم الشيخ وتحدث معهم. كما لمسوا الفرق بين حياتهم في الصحراء وحياة هؤلاء الذين استوطنوا الواحة فنقلوا ذلك لبقية أبناء وشيوخ قبيلتهم الذين قرروا المجيء إلى الأرطاوية حيث استوطنوا فيها وأقاموا لهم بيوتاً من الطين، كما نظّموا أراضي واسعة وزرعوها.

وباعتبار أن رحلتهم إلى الأرطاوية قد صاحبها تغيير في أسلوب حياتهم

---

(563) هـ. د. ب. ديكسون: الكويت وجاراتها، تعريب جاسم المبارك، الطبعة الأولى، أغسطس/ آب 1964. جمال زكريا قاسم: الخليج العربي، دراسة لتاريخ الإمارات العربية من 1840-1914. الطبعة الأولى، القاهرة، 1966.

فقد اعتبرها الشيخ المغربي «هجرة»، وأطلق على الأرطاوية (هجرة الأرطاوية) اقتباساً من (دار الهجرة)، المصطلح الإسلامي الذي يطلق على البلاد التي يهاجر إليها الإنسان في سبيل الله، ومن هجرة الرسول من مكة إلى المدينة كنموذج.

في هذا الوقت تحولت الأرطاوية ومجتمعها إلى ظاهرة فريدة جلبت الاهتمام في الجزيرة العربية، خاصة وأن الشيخ المغربي قد خطا خطوات متقدمة لتطبيق فكرته حيث آخى بين أفراد قريته وأسماهم جميعاً (الإخوان)؛ كما فرض على كل فرد منهم التدرب على القتال وفنونه، وعمّق في نفوسهم عقيدة الوحدة الأرضية والشعبية، ومقاومة الأجانب الكفار. بعد ذلك يختفي اسم الشيخ المغربي هذا!!

عام 1916 كان قد مرّ (14 سنة) على استيلاء الملك عبدالعزيز آل سعود على السلطة في الرياض وبدء مسيرة توحيد الجزيرة تحت حكمه. وكان (الإخوان) الذين تبلور كيانهم أكثر من ذي قبل يشكلون قوة أخرى تحمل نفس الطموح من منطلق ديني بحت. وقتها فكّر عبدالعزيز في طريقة مثلى للتعامل مع (الإخوان) وكان أمامه أربعة اختيارات:

1 - أن يهملهم ويعمل في طريقه، وقد كان هذا يصطدم مع طموحه حيث سيشكل (الإخوان) عقبة في طريقه.

2 - أن يتخذ موقفاً معادياً تجاههم، وهذا أيضاً كان غير ممكن لقوتهم وتماسكهم خاصة بعد انضمام قبيلة مطير التي لها أيضاً علاقات بقبائل أخرى كبيرة وقوية.

3 - أن يقيم معهم علاقات حسنة ومتكافئة، وهذا بالنسبة إليه خطر

على المدى البعيد، ذلك أن (الإخوان) ليسوا قبيلة فقط بل هم تجمع عقائدي ذو نمط حياتي واتجاه فكري موحد وذو طبيعة انتشارية مما يهدد بفتح جيوب لهم في منطقة نفوذ عبدالعزيز مما يهدد سلطانه في المستقبل.

4 - الاختيار الآخر والأصعب كان احتواءهم.

وقد نجح في ذلك بعد محاولات صعبة، إذ قام عبدالعزيز ورجاله بزيارة إلى الأرطاوية وتحدث لشيوخها حول الدين والأخلاق والجهاد، وأدهشه خلال زيارته شدة التماسك فيما بينهم وطاعتهم لقيادتهم. في لقاء آخر مع زعماء الحركة أعلن أنه يريد تقوية هذه الحركة بضم كافة القبائل التي تحت نفوذه إليها وأنه سيقوم بعد ذلك بالجهاد لتوحيد الجزيرة ونشر الإسلام فيها. وقد ارتاح زعماء الحركة لهذه الفكرة ووافقوا عليها.

أعلن عبدالعزيز أن كل القبائل القاطنة في منطقة نفوذه يجب أن تنضم للأخوان وأن تشكل جيش التوحيد الذي عرف بعد ذلك بجيش الإخوان. كما أعلن عن تعيين شيخ قبيلة مطير (فيصل الدويش) أميراً على هذه القبائل. وتطورت الأمور بطريقة أصبحت الحركة فيها تنظر إلى عبدالعزيز كقائد لها باعتبار أنه ذو مكانة سياسية موجودة بالفعل ويجاهر بالدين ويريد الجهاد لنشر الإسلام[564].

أما جلال كشك فيقول إن الهجر ظهرت براعمها تلقائياً كما هو الحال في كل الإرهاصات الكبرى في التاريخ. وعبدالعزيز هو الذي أعطاها شكلها ومضمونها وهو الذي غيّر بها التاريخ وأدخلها التاريخ[565]. والحال أن عبدالعزيز

---

(564) جمال زكريا قاسم: الخليج العربي، ص90.

(565) محمد جلال كشك: السعوديون والحل الإسلامي، لا ن، الطبعة الثالثة، 1982، ص 557-558.

استطاع أن يستفيد كثيراً من قوة الإخوان التي تحولت إلى جيش في سبيل مد نفوذه وسيطرته إلى أجزاء كبيرة في الجزيرة العربية. فغزوا حائل وسيطروا عليها بعد طرد آل الرشيد منها كما غزوا الجهراء في الكويت. إلخ.

الإخـوان والأرطـاوية فـي مـصـادر أخـرى

بحسب جون حبيب[566] فإن الأرطاوية بناها قوم من قبيلة المطير عام 1912. سعد بن مثيب وأخوه راضي وصالح بن فايز الحربي وجلوي العسكر وأسرته وفهد الفهيد وجماعته. وآخرون. وذلك بعد أن تركوا بلدتهم حَرمة بسبب خلاف بينهم وبين أهلها «لتشددهم الديني».

وقال سلطان الدويش للمؤلف (جون حبيب) إن الأرطاوية أنشأها عبدالمحسن بن عبدالله بن عبدالكريم التميمي النجدي الذي وصل إلى الموقع لأول مرة ومعه ثلاثون رجلاً قاموا بحفر البئر الأولى فيها. وبحسب حبيب فقد ناقش شخصاً قال إنه حفيد المدعو عبدالكريم المغربي، وإن هذا الأخير اسمه عبدالكريم الدرويش الذي عاش في الأرطاوية وكان قد أسسها عبدالمحسن بن عبدالكريم. وعبدالكريم الذي نسب إليه المدعو ديكسون تأسيس الأرطاوية، لم يكن يدعى بالمغربي وإنما بالدرويش وكان ذائع الصيت في الزهد والتشدد الديني وهو لم يهاجر إلى الأرطاوية إلا بعد إنشائها[567].

أما الكاتب السعودي عبدالله بن عبدالمحسن بن محمد الماضي فيقول[568] إن نشأة بلدة الأرطاوية «تزامنت مع جهاد الملك المؤسس

(566) الإخوان السعوديون في عقدين (1919-1930). ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، 1998، ص95-99.

(567) م. ن.، ص57.

(568) نشأة الإخوان ونشأة الأرطاوية، دار الجزيرة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.

عبدالعزيز. ثم كان لها بعد نزول الدويش وبعض من عشيرته شأن كبير إبان سنوات التوحيد[569]. وإن عبدالكريم الدرويش «أخذ اسم المغربي من كلمة «غريب»،. وجنسيته أفغاني جاء مهاجراً من أفغانستان عن طريق العراق في سنوات ما بعد تأسيس الأرطاوية. ومسمى الدرويش اسم كان يطلق على أي فرد أجنبي غير عربي، ولهذا لا زالت أسرته تعرف بهذا الاسم في محافظة الزلفي. والمغربي والدرويش لقب مشترك ينعت به شخص واحد»[570].

وينقل الماضي عن مخطوطة للدكتور عبدالله الزيد[571] أن حركة الإخوان سابقة على تأسيس هجرة الأرطاوية. فقد نشأت الحركة نشأة طبيعية بدوية ببلدة حرمة قبل هجرة الأرطاوية بأربع سنوات، وأنها كانت لهدف سياسي[572].

ويقول الماضي أيضاً[573] إن «الإخوان اسم أطلق على بضع وعشرين رجلاً من بلدة حرمة نصبوا أنفسهم للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصار لهم نمو وتشدد. هذه المجموعة أوجدت شيئاً من الخلافات مع أهالي حرمة تمخض عنها انتقالهم وتأسيس هجرة الأرطاوية. وشاع الاسم بعد الانتقال إلى الأرطاوية مع مجموعة من البادية ثم توسع ليشمل هجراً أخرى مستحدثة. وتسمية الإخوان لم تقتصر على جماعة حرمة أو الأرطاوية بل امتدت وشملت جماعات من البادية الرحّل الذين «شاركوا في الجهاد مع الإمام عبدالعزيز قبل استيطانهم». وقد كانت سياسة عبدالعزيز تقوم على توطين هؤلاء البدو الرحّل

---

(569) م. ن.، ص30.

(570) م. ن.، ص40.

(571) هي رسالة دكتوراه في شيكاغو، أغسطس/ آب 1989، ص160-161.

(572) م. س. ن، ص41.

(573) م. ن.، ص44-48، 53-58، 89-91.

وإرسال الوعاظ والدعاة إليهم. ولاقى الاستيطان قبولاً لدى زعماء القبائل خصوصاً لتأسيس هجرة تنفرد بها كل قبيلة تحت قيادتها لتحافظ على مكانتها وهيبتها. أما ما حصل بعد ذلك من «غلو وتشدد في الدعوة وشق عصا الطاعة لولي الأمر» فأسبابه بحسب الماضي أهداف غير دينية لدى بعض القيادات القبلية المعارضة قبل وبعد معركة السبلة».

ويرى الماضي أن «المرحلة الثانية في نشأة الأرطاوية تمثلت بنزول الشيخ فيصل بن سلطان الدويش (شيخ مطير) عام 1916 للاستيطان تلبية لدعوة عبدالعزيز للهجرة والاستقرار. وقد تنازل عبدالمحسن بن عبدالله بن عبدالكريم للشيخ فيصل الدويش عن الإمارة»[574].

وفي رسائل من بعض علماء نجد[575] نفهم طبيعة الصراعات التي اندلعت والخلافات التي تتابعت حتى وصلت إلى «عصيان ولي الأمر وإشاعة الشقاق». فبحسب العلماء أصحاب هذه الرسائل فإن «بعض الإخوان كان يجتهد في ما يوقع الناس في أمور مخلة في دينهم ودنياهم بغير دليل. وإدخال بدع في الشريعة. وكان فيهم شدة وتعصب. وصار عندهم أمور تردها الفطرة ويقشعر منها الجلد. يعتقدون أن من خالفهم فهو على غير الحق. وفيهم جهّال يدّعون طلب العلم. ويطعنون في ولاة أمر المسلمين. وفيهم من يبحث عن الرئاسة والعلو لنفسه». إلخ[576]. وأبرز هؤلاء الذين خرجوا على الطاعة الشيخ فيصل الدويش وسلطان بن بجاد وضيدان بن حثلين.

«ومن علامات الخلافات والحوادث في تلك الفترة: التشدد والغلو

(574) ص93-95.

(575) ينشر الماضي في كتابه المذكور آنفاً صوراً عن مخطوطاتها.

(576) الماضي، م. ن، ص99-116.

في إنكار السيارات والتلغراف والتلفون والجمارك، والسفر إلى بلاد الكفار، واستقبالهم في الجزيرة وخصوصاً الأجانب الذين جاءوا ينقبّون عن النفط، والقوانين والأنظمة، والقباب التي على بعض المقابر في المدينة المنّورة، وتأسيس جيش عسكري نظامي، والتواصل مع الدول الأجنبية. إلى أن كان الصدام في وقعة السبلة بتاريخ 30/ 3/ 1929 وبعدها موقعة أم رضمة (7/ 9/ 1929)، ثم مطاردة المنشقين في الصحارى حتى القضاء عليهم»[577].

الصراع بين الإخوان والسلطة

نقل كشك عن الزركلي كلاماً قال إن الأخير نقله بتصرف عن مقال صدر في مجلة «لغة العرب»[578] عن هجرة الأرطاوية جاء فيه: منذ بضعة أشهر باعت إحدى عشائر نجد خيلها وجمالها وما عندها من العروض والأموال بأمرين لا غيرهما: الزراعة والعلم، وقد أهمل أفرادها كل شيء سواهما، والعشيرة اسمها العريمات وشيخها قويعد الصريمة وهي من بني حرب»[579].

يمكن اعتبار العام 1926 بداية الانفصال بين عبدالعزيز والإخوان. ففي هذا العام كانت قد ظهرت بعض الإشارات التي تدل على اتصالات أجراها عبدالعزيز مع مسؤولين بريطانيين، وكان ذلك يتناقض مع عقيدة الإخوان المعادية بعنف للاتصال بالأجانب الذين يعتبرونهم كفرة وسارقين ومستعمرين. وفي هذه المرحلة قام (الإخوان) بالعديد من الأعمال بدون أمر عبدالعزيز، لكنه تغاضى في أغلب الحالات عن تصرفاتهم، لكنه بعد عام 1926 كان الانفصال قد تحول إلى اصطدام، ثم إلى حرب بين الجانبين أدى إلى تصفية

(577) المصدر نفسه، ص136-163.

(578) بغداد، جمادي الآخرة -1331 مايو/ أيار – يونيو/ حزيران 1913.

(579) كشك، م. س. ص558.

(الإخوان) بشكل شبه كلي عام 1930. وقد كان سبب تدهور الموقف بينهما هو ظهور التناقض بين حاجات عبدالعزيز كرئيس دولة دون جيش قوي وبين الأسس التي على أرضيتها اعتبر الإخوان عبدالعزيز إمامهم.

لقد ساند الإخوان عبدالعزيز بكل ما لديهم وأخلصوا له في الطاعة، فتحوا له المدن والمقاطعات الواحدة تلو الأخرى وأرغموا المعارضين على الإذعان. فعل الإخوان كل ذلك باعتبار عبدالعزيز إمامهم. لكن هذا الإمام لم يلتزم بمبادئهم وخصوصاً لجهة موالاة الكفار، فما كان منهم إلا الثورة عليه. يقول حافظ وهبه عن الإخوان وعبدالعزيز: «قرأوا أن من آية الإخلاص لله ودينه وآية الإيمان الصحيح، التخلص من كل ما يشتم منه رائحة الجاهلية، فأخذوا يبيعون إبلهم وأغنامهم وينقطعون في الهجر للعبادة وسماع السيرة النبوية وغزوات الرسول وتاريخ انتشار الإسلام في جزيرة العرب، فوجدوا أن حياتهم الأولى تشبه حالة الإسلام في حياته الأخيرة، فعكف أكثرهم على تعلم مبادئ القراءة وحفظ شيء من القرآن والحديث. غير أن هذا الانقلاب كان خطيراً وعنيفاً جداً. لقد تشرّب هؤلاء كثيراً من المبادئ والتعاليم الناقصة حتى أعتقدوا أنها هي الدين وما سواها ضلالة. كما أساؤوا الظن بغيرهم من حضر نجد. بل بولي أمرهم الإمام عبدالعزيز»[580]. ويقول صلاح الدين المختار إن عبدالعزيز اصطدم بعقبات كثيرة خلال عمله على تحقيق فكرته «ذلك أن المهاجرين أخذوا يشعرون بأنهم جند الله قبل أن يكونوا جند ابن سعود»[581].

وقد حمل ابن سعود لقب الإمام طوال مرحلة قيادته للإخوان، ثم تخلّى عنه بعد القضاء عليهم. وفي ذلك يقول جلال كشك: بدأ تلقيبه بالإمام على نحو

(580) حافظ وهبه: جزيرة العرب في القرن العشرين، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1935.

(581) المختار، م. س، ص، 144-145.

بارز بظهور حركة الإخوان، وانتهى ذلك بزوالهم[582].

وقد واجه عبدالعزيز نفس المشكلة التي واجهها كل من حاول حكم البدو المتنقلين في الصحراء العربية. وفي ذلك يقول البريطاني هاري سانت جون فيلبي (الحاج عبدالله): «مشكلتان واجهتا منذ زمن سحيق كل من حاول حكم الجزيرة العربية: الأولى هي عداوات البدو، والثانية فقدان الهدف المشترك الذي يشكل المركز الذي يُلتف حوله. وقد استطاع بيت الرشيد إلى حد ما أن يتخطى هذه المصاعب بفضل الطبيعة الخاصة لقبيلة شمر». ويقصد فيلبي في ذلك أن شمر تدعمت وحدتها بامتلاكها عاصمة وحاكم من دمهم في حين أن آل سعود لم يكونوا قبيلة كبيرة ولم يحكموا استناداً إلى عصبية قبلية بل استناداً إلى اتحاد قبائل كانت مستعدة للإنفكاك عنهم في أية لحظة. من هنا حاجتهم إلى حركة الإخوان[583].

وقد وصف محمد المانع (مترجم الملك عبدالعزيز) هذه العلاقة بقوله: «لقد كان من المستحيل الاعتماد على البادية في بناء مملكة. فقد حاول الكثير من العظماء في الجزيرة العربية أن يوحدوها تحت ظل حكومة واحدة لكن لم ينجح أحد منهم لمدة طويلة. وكانت المشكلة تكمن في أن رجال القبائل لديهم نزعة استقلالية حادة ولا يكنون ولاءً لأي شخص ليس منهم»[584]. وفي مكان آخر يضيف المانع: «لقد كان من أعظم مشكلات ابن سعود في بناء دولة مستقرة، تلك المشكلة التي واجهت كل زعيم في الصحراء العربية، وهي نزعة رجال القبائل الحادة إلى الاستقلال وحبهم للحرب وسرعة تغيّر ولاءاتهم.

(582) كشك، ص 216.

(583) انظر أيضاً جمال قاسم، م. س.، ص90-91.

(584) المانع، م. س.، ص 29.

وفي سنة 1912 قام بإحياء الحركة الدينية التطهرية التي أنشأها محمد بن عبدالوهاب في القرن الثامن عشر، وكان هدفه من إحيائها جمع رجال القبائل على طاعة الله. وكان من أعظم خطواته في ذلك أن شجعهم على الاستيطان في أماكن مستقرة، ومن هنا نبعت الحركة الدينية المعروفة باسم الإخوان والتي كانت مرجعاً لمحاربين متعصبين على أتم الاستعداد للقتال في سبيل الله حتى الموت»[585]. غير أن هؤلاء المحاربين المتعصبين «وقد جعلتهم طبيعتهم القلقة وعدم تسامحهم الديني، تواقين إلى شن الحروب على الكفار، ولأن الكافر في عيونهم كان تقريباً كل من ليس من الإخوان، فإن حركتهم أصبحت سلاحاً في يد ابن سعود يستطيع أن يشهره في وجوه أعدائه[586]. وينقل غسان سلامة نفس المعنى، حين ينقل عن الرحالة والكاتب والسياسي اللبناني أمين الريحاني وصفه لسياسة ابن سعود بأن «عنده لكل من الإخوان وظيفة ومقام. المعتدل للخدمة، والمتساهل للتجارة والسياسة، والمجنون للقتال». وأن الملك «يصنع الإخوان ويرسلهم مفعمين بالحماس لنصرة الله ونجد». ويعلّق سلامة بعد ذلك مختتماً: «فتبيّن كيف تعمل السلطة ولصالحها على دمج القضية الدينية بالطموحات السياسية»[587].

ومن الأمثلة على الخلافات «الدينية» بين الملك عبدالعزيز وجماعة الإخوان ما قيل من «أن الملك زار مرة محل فيصل الدويش في الأرطاوية فحياه مضيفوه بقولهم إن ثوبه كان أطول مما ينبغي وجاءوا بمقص وأزالوا منه ما زاد عن الحد المعتاد، والملك لا يزال مرتدياً للثوب»[588]. وقد علق جلال كشك على

(585) المانع، ص17.

(586) المانع، ص 211.

(587) سلامة، م. س.، ص31-33، وانظر خصوصاً: أمين الريحاني: ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية، دار الجيل، بيروت، ط8، 1987، مجلد من 964 صفحة في جزئين، الجزء الثاني، ص572 وما بعدها.

(588) المانع، م. س، ص421.

الحادثة قائلاً بأن الملك «لم يكن يمارس التدين بأسلوب متشنج أو بالاهتمام بالشكليات والمظهريات، ولكنه أيضاً لم يكن ليثير معركة حول هذه الشكليات. وعندما احتج فيصل الدويش على طول ثوب الإمام أعطاه المقص وتركه يقص ما يتجاوز حد الدين. ولكن لما هدد الدويش النظام قص رقبته»[589].

ويقول المانع أنه قبيل وصوله إلى الرياض أول مرة سنة 1926 «جلد الإخوان علناً رئيس الديوان الملكي وهو من هو في مكانته لمجرد الشك في أنه لم يؤد الصلاة مع الجماعة»[590]. وهو يروي حادثة طريفة ولكن جد معبرة عن مبلغ سطوة الإخوان وخوف الجميع منهم. فيقول إنه كان يدخن كثيراً قبل وصوله إلى الجزيرة العربية، وكانت رؤية الإخوان لسيجارة في يد إنسان تعني جلده على الأقل، وكانت السجائر في جدة تباع في السوق السوداء[591]. كما نقل المانع خبر قتل الإخوان لأحد أعضاء الأسرة الحاكمة لأنه خالف أوامر الشرع ولم يتمسك بتعاليم الأسرة الصارمة[592]ويروي حافظ وهبه قصة أخرى حول العلاقة بالنصارى أو الكفار، فيقول: «في سنة 1928 كنت مع الشيخ عبدالله بن حسن آل الشيخ كبير علماء نجد ورئيس القضاء في زيارة للتفتيش في المدينة المنورة، فنزلنا على ماء في وسط الطريق وهناك التقينا بمستر فيلبي وكان آتياً من ينبع. فبعد التحية دعوته للأكل معنا فعندما جلس معنا إلى المائدة سأل الشيخ: من هو هذا الرجل؟. فقلت له هذا فيلبي. فقال أهو نصراني؟. فقلت له نعم. فقال أعوذ بالله أتقوم للنصراني وتصافحه وتهش في وجهه وتدعوه للأكل معنا؟ هذا كثير. فلما سمع مستر فيلبي ذلك قام مانعاً

---

(589) كشك، ص79.

(590) المانع، م. س.، ص124.

(591) المصدر نفسه، ص125.

(592) المصدر نفسه،، ص116.

للمشاحنة ثم أخذ الشيخ يؤنبني على عملي.». ولما شرح حافظ وهبه أن الملك يقوم لفيلبي وغيره وكثيراً ما يدعوهم لمائدته. رد عليه الشيخ بالقول: «الملك قد يفعل الشيء لمصلحة يراها، وهو غير حجة في عمله وتصرفاته، وكثيراً ما أنكرنا عليه هذا وأمثاله»[593].

وقصة العلاقة بين عبدالعزيز وبريطانيا وموقف الإخوان من هذه العلاقة رواها (بنوا ميشان)[594]. حيث يقول: «وفجأة في ربيع 1918 كاد حادث غير منتظر أن يشعل النار في البارود، فقد اعتنقت مدينة (كرمة) المذهب الوهابي ووضعت نفسها بصورة عفوية تحت حماية ابن سعود، لكن هذه المحلة كانت سوقاً يأتي إليها بدو الداخل ليبيعوا قطعانهم من تجار الساحل. فمن هنا لم يكن في وسع الحسين أن يسمح بانتقال ملتقى الطرق هذا إلى سيطرة عدوه المنافس فأرسل قواته إلى كرمة لفرض سيطرته وتوكيدها، فقاوم سكانها المحاصرون ببطولة فذّة لكنهم أستسلموا أخيراً وسقطوا تحت ضغط العدو الكبير وقد ذبح قسم منهم من قبل المشاة الحجازيين. هذا العمل الوحشي القاسي أثار في بلاد نجد كلها موجة من الاستنكار العنيف؛ فطالب الوهابيون والإخوان بالسير نحو (كرمة) للثأر لإخوانهم وصرخوا قائلين: إن الشريف حسين هو عدونا الكبير. أية فضيحة هذه أن يكون رجل مثله حاكماً للمدينتين المقدستين. فهل سنسمح له بسحق أولئك الذين يدينون بعقيدتنا دون عقوبة؟ انهض يا ابن سعود. تقلد سيفك. وقدنا إلى المعركة. لننتزع إخواننا من براثن الفاسقين. أجابهم ابن سعود: كل ما تقولونه صحيح لكننا يجب أن نصبر لأسباب عليا. وكان ابن سعود في حالة شديدة من الحيرة. إن غرائزه ومصالحه

---

(593) المصدر نفسه.

(594) بنوا ميشان في كتابه «ابن سعود».

وكبرياءه هذه كلها كانت تدفعه لمهاجمة الحسين، لكن فيلبي الذي يراقب بانتباه شديد كل تصرفات عبدالعزيز وتحركاته والذي كان على اتصال مستمر به يذكّره دون توقف باتفاقية (العقير)[595]، وكان يردد على مسامعه: لا تنسى أن الحسين حليف بريطانيا وأن مهاجمته تعني انتهاك البنود في اتفاقنا وأنت تعلم أن الخروج على تعهداتك سيسبب لبلاد نجد ولنفسك أوخم النتائج. وعاد حادث كرمة إلى السطح حين طرد سكانها حامية الحسين بانتفاضة يائسة واستعدوا للمقاومة من جديد ومرة أخرى ألحّوا على ابن سعود أن يبادر إلى إنجادهم لكن ابن سعود لم يتحرك كما كان شأنه من قبل. وبدأ العلماء والإخوان يتساءلون: ماذا تعني هذه السلبية التي لا يجدون لها تفسيراً؟ الوهابيون يقتلون وابن سعود يشهد المذبحة دون أن يخف إلى نجدتهم، بل دون أن يقول لهم كلمة عطف وتعزية؟ ماذا صنع له الإنكليز هؤلاء الكلاب الكفرة، الذين كانوا ينتقلون دون توقف في ممرات القصر وأبهائه؟ والذين يعقدون مع الملك اجتماعات خفية لا نهاية لها. ومرة ثالثة وجّه سكان (كرمة) نداء حزيناً يائساً إلى إخوانهم في نجد. ثم أرسلوا إلى ابن سعود رسولاً يحمل إليه الرسالة التالية (إذا كنت ممتنعاً عن القدوم إلينا بسبب الحفاظ على فيض الذهب القذر الذي يغذيك به الأجانب فقل لنا يا ابن سعود؟. إلخ). أحدثت هذه الرسالة حالة انفعال شديد في طول البلاد وعرضها ثم تحوّل الانفعال سريعاً إلى غضب عارم وتمرد من قبل الجنود، فشعر ابن سعود أن سطانه يتسرب من بين يديه، خصوصاً حينما سارع الجنود إلى الحرب ضد الحسين من دون أوامره. بعدها قرر ابن سعود أن يزج بالجنود في معركة مع ابن الرشيد في حائل وكان يهدف من ذلك أمرين:

الأول: إن توجيه الجنود إلى حائل (والذي اقترحه فيلبي) يبعده عن

---

(595) اتفاقية حماية وقّعتها بريطانيا مع ابن عبدالعزيز.

مواجهة الشريف حسين التي تغضب الإنكليز.

الثاني: كان عبدالعزيز يريد من حربه ضد ابن الرشيد إعادة الإخوانيين الذين يمتلئون حماسة لحرب قد ينقلب ضدّه إذا ما رفض محاربة حسين. لكن قائد الإخوان فيصل الدويش لم يكن راضياً مما دعاه للوقوف وطلب الكلام باسم الجيش في محضر عبدالعزيز والإخوان، فقال بلهجة حاسمة: «نحن نطالب بمقاتلة الشريف حسين الذي يضطهد إخواننا في (كرمة) والذي سلّحه الإنكليز. ونحن نطالب بمقاتلة أعداء العقيدة. ليس لك يا عبدالعزيز أن تقول غير كلمة واحدة ثم نتبعك حتى الموت، شرط أن يكون سيرنا ضد الشريف حسين الذى يسيء إلى المدينتين المقدستين. أما فيما سوى ذلك. فاعلم إنا لن نطيع أوامر الأجنبي أبداً. إنني بهذا الكلام أعبر عن عاطفة كل واحد من جنودك!.». أصغى عبدالعزيز إلى الدويش دون أن يقاطعه وأضمرها في قلبه متريثاً في الانتقام لأنه لا يزال في حرب في عدة جبهات. فهو من جهة يحارب ابن الرشيد، ومن جهة أخرى فإن العداوة بينه وبين الشريف حسين ما زالت في أوجّها، فكان سكوته يهدف إلى عدم فتح جبهة أخرى داخل إمارته. وفوق ذلك فإن الإخوان كانوا قوة متعاظمة ويشكلون العمود الفقري للجيش وعبدالعزيز لا يستطيع مواجهة هذه القوة. (انتهى كلام بنوا ميشان) [596].

ما أن انتهى عبدالعزيز من إخضاع حائل والحجاز والجنوب وأجزاء من اليمن لسطانه، وقبل أن يعلن مملكته بدأ في تصفية الإخوان، فثار الإخوان عليه مما جعله يخطر الحكومة البريطانية رسمياً في عام 1927 بعدم مسؤوليته عن أية اعتداءات تقوم بها القبائل الإخوانية التي اعتبرها متحدية لأوامره، بل إنه كثيراً ما كان يحرص على إطلاع الحكومة البريطانية عن تحركاتهم

(596) جاك بنوا-ميشان: ابن سعود أو ولادة مملكة، تعريب رمضان لاوند، دار أسود للنشر، بيروت، 1955.

ومراكز تجمعاته[597]. ثم أعلن ابن سعود خلعه لزعماء الإخوان الثلاثة. وقد حصل في هذه الأثناء على كميات من الأسلحة الإنكليزية والوعود بأن لا تمد كل من الكويت والعراق وشرق الأردن يدها إلى الثوار. وبهذه الأسلحة والوعود بدأ ابن جلوى، حاكم الأحساء، في قمع الثورة حيث شن هجوماً في فجر29/ 3/ 1929على قائدي الإخوان فيصل الدويش وسلطان بن بجاد، فأصيب الدويش وفر ابن بجاد، وفقد الإخوان في تلك المعركة 250 رجلاً وهي المعركة التي عرفت بمعركة (السبلة). وفي العشر الأول من عام 1930 سلّم الإنكليز قادة الإخوان الذين استطاعوا اعتقالهم إلى ابن سعود حيث نقلوا الزعماء الثلاثة جواً إلى البصرة وهم فيصل الدويش (زعيم الأرطاوية ومطير) ونايف بن حثيلين (زعيم العجمان) وسعود بن لامي (من مشايخ مطير). ثم وضعوهم على ظهر سفينة حربية بريطانية في شط العرب. وبعد مساومات مع ابن سعود دامت أكثر من أسبوعين تمخضت عن شروط مهينة تم نقلهم جواً بتاريخ 28/ 1/ 1930 إلى معسكر ابن سعود في (خباري وضحة) برفقة كل من (ديسكون) وقائد البارجة الحربية (لوين)، حيث أودع الثلاثة السجن الذي سبقهم إليه سلطان بن بجّاد (زعيم عتيبة)، سجن المصمك في الرياض، أما فرحان بن شهود زعيم (الرولة) فقد فرّ إلى سوريا ثم اغتيل فيها[598]. وفي 3/ 10/ 1931 أعلن عن وفاة فيصل الدويش في سجنه بعد أن تُرك شهراً يعاني من تورم في حنجرته دون علاج، فأخذ المرض ينخر جسمه. أما رفاقه فقد نقلوا عام 1934 إلى سجن (العبيد) في الإحساء الذي بناه الأتراك. ومنذ أن أصبحوا بحوزة ابن جلوى انقطعت أخبارهم وأصبحوا أثراً بعد عين، حيث لقي كل واحد منهم حتفه في ذلك السجن الرهيب.

---

(597) جمال زكريا قاسم، م. س.

(598) المصدر نفسه.

وهكذا تم القضاء على الإخوان كحركة ظاهرة وفاعلة في الساحة خصوصاً بعد القضاء على التمردات الإخوانية التي استمرت داخل الجيش. ولكن عقيدة الإخوان بقيت وعادت إلى الظهور بصورة أكثر تنظيماً وأصولية وعنفاً[599].

الإخوان في طور جديد: جهيمان العتيبي[600]

بعد قمع حركة الإخوان في معركة السبلة، انضم من تبقى منهم، أو بالأحرى جرى استيعابهم لاحقاً، في صفوف الحرس الوطني. وقد تميزت السنوات الأولى للمملكة بالصراع ضد أعداء من خارج المذهب والدين: المسلمون أتباع المذاهب المالكية والشافعية والحنفية والجعفرية أولاً، ثم الجيران مثل اليمن والعراق والكويت وغيرها ثانياً، ثم اليسار والقوميين العرب والشيوعيين والليبراليين في مرحلة لاحقة. وبسبب من ذلك (ولأسباب أخرى أيضاً) صارت المملكة في الخمسينيات والستينيات ملجأ للحركات الإسلامية

(599) انظر خصوصاً «هاري سانت جون فيلبي: بعثة إلى نجد 1917-1918، ترجمة عبدالله صالح العثيمين، ط1، 1417هـ، لا ن، «سانت جون فيلبي: تاريخ نجد ودعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ترجمة عمر الديراوي، مكتبة مدبولي القاهرة، لا ت.

(600) اعتمدت في هذا القسم على الدراسات والكتب التالية:

«أحداث الحرم بين الحقائق والأباطيل»، مجلة صوت الطليعة، العدد 21، أبريل/ نيسان 1980. والمجلة كانت تصدر عن فرع حزب البعث العراقي في السعودية. وقد صدر المقال لاحقاً في كتاب بعنوان «ثورة في رحاب مكة»، بقلم «أبو ذر»، عن «دار صوت الطليعة»، الكويت، 1980.

«إنتفاضة الحرم»، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، لندن، 1981، وهذه المنظمة الشيعية الشيرازية-فرع السعودية، كانت تصدر من بيروت ولندن مجلة بإسم «الثورة الإسلامية».

فهد القحطاني: «ظلال جهيمان في مكة»، لا ناشر، بيروت، 1986. والقحطاني كان أحد أقطاب منظمة الثورة الإسلامية (الشيعية) في السعودية.

عبدالعظيم المطعني: «جريمة العصر، قصة احتلال المسجد الحرام، رواية شاهد عيان»، دار الأنصار، القاهرة، 1980.

Thomas Hegghammer and Stephane lacroix: «Rejectionist Islamism in Saudi Arabia, The Story of Juhayman al-«Utaybi Revisited». In: International Journal of Middle East Studies pp. 1,2007 no 39 . Published by Cambridge University Press, vol 103,122

مجموعة باحثين: «الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج»، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، تموز 2010. انظر خصوصاً ذكريات ناصر الحزيمي مع جهيمان، ص ص 287-348.

وقياداتها المطاردة. وتطور ذلك خصوصاً في عهد الملك فيصل (1964-1975) الذي كان معروفاً بتدينه وبثقافته الإسلامية ومواقفه «الحركية النضالية». في تلك الفترة نما تياران إسلاميان في المملكة: الأول هو تيار الإخوان والجماعات المماثلة ممن عرفوا لاحقاً بتيار الصحوة الإسلامية، ونشطوا في الجامعات خصوصاً بسبب التواجد الكثيف للدعويين والقادة الإسلاميين العرب اللاجئين في السعودية، وبالتحديد أولئك القادمين من مصر وسوريا ومعظمهم كانوا من الأساتذة والأطباء والمهندسين؛ والثاني هو التيار السلفي الوهابي التقليدي الذي تطوّرت بعض حلقاته الصغيرة بدءاً من العام 1961 مع إنشاء الجامعة الإسلامية في المدينة برئاسة الشيخ محمد بن إبراهيم الشيخ ونائبه الشيخ عبدالعزيز بن باز. وكان الاثنان من أساطين الفكر الوهابي وقد وجدا في الجامعة الجديدة مناسبة لتخريج دعاة ينشرون الوهابية النجدية في الحجاز (الذي لم يكن وهّابياً)، ويعملون في الآن نفسه على تطبيق الحسبة. وفي نفس تلك السُنّة 1961 كان الشيخ ناصر الدين الألباني (صاحب مدرسة أهل الحديث) يحط رحاله في المدينة بدعوة من الشيخ ابن باز للتدريس في الجامعة. والألباني كان يعيب على الوهّابيين أنهم يقلّدون ابن عبدالوهّاب، أي إنهم متمذهبون، في حين أن السلفية الحقة تقف ضد التقليد والتمذهب. وقد أدت مناقشات الألباني مع الوهابية إلى طرده من الجامعة عام 1963. إلا أنه كان قد أرسى بذور حركة سلفية جديدة عرفت باسم «جماعة السلفية المحتسبة»، والتي نشأت في المدينة منتصف الستينيات من القرن العشرين على يد مجموعة صغيرة من طلبة الجامعة الدعاة المتأثرين بالألباني وفي مواجهة جماعة التبليغ والدعوة، وجماعة الإخوان وغيرها، والتي اتهموها بنشر البدع والضلالات. وقد دعمهم في البداية كل من الشيخ ابن باز والشيخ

أبو بكر الجزائري[601].

في العام1965 قام طلبة من الجامعة بتكسير الصور والرسوم وتماثيل العرض من واجهات المحلات التجارية وأستديوهات التصوير وفي الأماكن العامة في المدينة المنورة. أدى ذلك إلى اعتقال بضعة أفراد منهم وسجنهم لمدد بسيطة، إلا أنها كانت مناسبة للإعلان عن وجود «الجماعة السلفية المحتسبة». ويبدو أن ابن باز هو الذي اقترح عليهم إضافة صفة «المحتسبة» إلى اسم الجماعة السلفية وذلك لإظهار احتسابهم الأجر من الله في سعيهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد جعل الطلبة من الشيخ ابن باز مرشداً روحياً للجماعة والشيخ الجزائري نائبه. كما عينوا مجلس شورى لإدارة الجماعة ضم الجزائري ومعه خمسة من قادة المجموعة هم جهيمان العتيبي وسليمان بن شتيوي وناصر بن حسين العمري الحربي وسعد التميمي واليمني أحمد حسن المعلم. ومن أبرز قياداتهم أيضاً فيصل محمد فيصل اليامي وردن العتيبي ومقبل ابن هادي الوادعي (اليمني)، ومطلق بن سهل (من ساجر). وهكذا نجد بوضوح قبائل الهجر التي حاربت في السبلة مع الإخوان وهي عتيبة ويام وحرب وقحطان وتميم. إلخ. وهم بالذات من سيقف مع بن لادن لاحقاً ويشكلون عصب قاعدته. ويبدو أن معظم الطلبة كانوا أولاً ينتمون إلى جماعة التبليغ (كانوا غير راضين عنها لقلة عنايتها بالتوحيد في دعوتها ولكونها متساهلة

(601) هو أبو بكر جابر بن موسى بن عبدالقادر بن جابر أبو بكر الجزائري. ولد في قرية ليوا طولقة ولاية بسكرة جنوب بلاد الجزائر عام 1921م، وفي بلدته نشأ وتلقى علومه الأولية، وبدأ بحفظ القرآن الكريم وبعض المتون في اللغة والفقه المالكي، ثم انتقل إلى مدينة بسكرة، ودرس على مشايخها جملة من العلوم النقلية والعقلية التي أهلته للتدريس في إحدى المدارس الأهلية. ثم ارتحل مع أسرته إلى المدينة المنورة، وفي المسجد النبوي الشريف استأنف طريقه العلمي بالجلوس إلى حلقات العلماء والمشايخ حيث حصل بعدها على إجازة من رئاسة القضاء بمكة المكرمة للتدريس في المسجد النبوي. فأصبحت له حلقة يدرس فيها تفسير القرآن الكريم، والحديث الشريف، وغير ذلك. عمل مدرساً في بعض مدارس وزارة المعارف، وفي دار الحديث في المدينة المنورة، وعندما فتحت الجامعة الإسلامية أبوابها عام 1380هـ كان من أوائل أساتذتها والمدرسين فيها، وبقي فيها حتى أحيل إلى التقاعد عام 1406هـ. وما زال واعظاً في المسجد النبوي.

كثيراً في قضايا الولاء والبراء)، وأن واحداً منهم على الأقل كان منتمياً إلى الإخوان المسلمين ويبدو أنه كان متسللاً يريد تجنيد شباب جدد للتنظيم ولكنه غادر المجموعة بعد فشله في تحقيق غايته، بحسب رواية لجهيمان نفسه[602].

وفي تلك الفترة قام الأمير خالد بن مساعد بن عبدالعزيز[603] بمحاولة لم شعث الإخوان المشتت، وقد استطاع أن يجمع حوله مجموعة غير قليلة من الإخوان قاموا على إثرها بعدّة أعمال أزعجت السلطة وأقلقتها وكان آخرها محاولة الاستيلاء على تلفزيون الرياض عام 1965 مما دعا الملك فيصل إلى إصدار أمر مباشر يقضي بإعدام خالد بن مساعد، وتم ذلك في 8/ 9/ 1965بإشراف الأمير فهد (وزير الداخلية آنذاك) وبيد محمد بن هلال قائد سلاح الحدود. ثم طارد فيصل بقية الإخوان وزجّ ببعضهم في السجون. ويبدو أن هذه المحاولة لم تكن على صلة بتيار الجماعة السلفية المحتسبة.

وفي عام 1968 وزعت الجماعة بياناً يدعو إلى العودة للإسلام الصحيح ويتهم السلطة السعودية بمخالفة الإسلام، فشنّت السلطة حملة اعتقالات في صفوفهم مما سبب اختفاء بعض القياديين منهم وعلى رأسهم جهيمان. كل ذلك جرى في عهد الملك فيصل وقد أدى إلى إضعاف فعالية الحركة ولكن بعد اغتياله سنة 1975 عادت الحركة إلى نشاطها من جديد واتسعت وتغلغلت في أوساط الجماهير، إلا أنها بلغت الذروة عام 1399هـ (1979)، أي بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

وكانت السلطة تنظر بعين الاستهانة لتلك الجماعة وتعتبرها تياراً دينياً

---

(602) ناصر الحزيمي، م. س.

(603) هو الابن الأكبر للأمير مساعد بن عبدالعزيز آل سعود، وأمه هي وطفا بنت محمد الطلال الرشيد بنت أخر أمراء آل رشيد أمراء قبيلة شمر. حينما كان في شبابه كان خطيباً في أحد المساجد، وكان يرى في التلفزيون «خطراً على الأمة».

لا يؤثر ولا يمكن أن يحمل فكراً سياسياً مناهضاً للدولة نظراً لأن المملكة كانت تعتقد بأن العلوم الإسلامية التي تُدرّس في جامعاتها ومعاهدها كفيلة بإبقائهم بعيداً عن مجريات الأمور والأحداث السياسية والاجتماعية.

وفي مطلع السبعينيات كانت الجماعة قد اجتذبت المئات من الطلبة والشباب والدعاة، وأسست لنفسها مركزاً في «الحرة الشرقية» بالمدينة عرف باسم «بيت الإخوان» وكان يديره الطالب اليمني السابق في جامعة المدينة أحمد حسن المعلم أحد أصدقاء جهيمان المقرّبين. وقد تشعبت وتعمقت وانتشرت خارج المدينة وصار لها فروع ومنظمات رديفة مثل منظمة الرحلات التي رئسها جهيمان نفسه، ومنظمة المسافرون الجوالون الشبيهة بجماعة التبليغ والدعوة. وفي العام 1976 كانت الجماعة موجودة في كل المدن السعودية، ولكنها إعتمدت بشكل رئيسي على الطلبة ذوي الأصول البدوية، وخصوصاً من أبناء القبائل التي قاتلت مع الإخوان ومن المهمشين لعدم اندماجهم في المدن الحديثة أو انضمامهم إلى الوظائف الرسمية باستثناء الحرس الوطني. وعلى المستوى الأيديولوجي حافظت الجماعة على صلتها بالمحدث الشيخ الألباني كما بجماعة أهل الحديث في باكستان (من خلال الشيخ بديع الدين السندي المقيم في مكة والذي كان أحد مرجعيات الجماعة) وبجماعة أنصار السُنّة المحمدية (مصر) ومجلتها «التوحيد». ومع الوقت صارت ممارسات الجماعة العنيفة في الحسبة تقلق العلماء في المدينة، ومنهم من كان يناصر ويدعم الجماعة في بداياتها. حتى وصل الأمر إلى موقف شديد وعنيف اتخذه ابن باز وأبو بكر الجزائري بعد لقاء مع قادة الجماعة في بيت الإخوان (اللقاء انعقد على سطح البيت في نوفمبر/ تشرين الثاني 1977) حيث حصل الصدام بينه وبين جهيمان العتيبي. تلا ذلك انشقاق الجماعة بين أقلية صغيرة ضمت معظم

المؤسسين وافقت الجزائري على موقفه ثم تركت بيت الإخوان، وبين أكثرية جلهم من الشبان التفت حول جهيمان. ومن تلك اللحظة صار جهيمان هو قائدهم وصار اسمهم الشائع هو «الإخوان». وقد داهمت الشرطة بيت الإخوان بعد وقت قصير من اجتماع السطح (ديسمبر/ كانون الأول 1977) ولكن جهيمان ورفاقه كانوا غادروه قبل المداهمة بعد أن وصلتهم من داخل الشرطة والسلطات معلومات عن موعد حصول المداهمة. تلا ذلك فترة إعادة بناء قام خلالها جهيمان بإعادة تركيب التنظيم، ثم بالإعداد للعمل المسلح والثورة ضد النظام. وفي نوفمبر/تشرين الثاني 1979 وزعت الجماعة منشورات تدعو للقضاء على السلطة وإقامة نظام إسلامي، واعترف بذلك وزير الداخلية نايف بن عبدالعزيز في مؤتمره الصحفي الذي عقده بتاريخ 16/ 1/ 1980، فقال: «إن أفراد الفئة الباغية قد بدأوا من العام الماضي في توزيع منشورات لم تكن عليها في البداية أية ملحوظة ذات قيمة إلا أنها كانت مجهولة المرجع، وقبل رمضان الماضي وخلاله وزعت منشورات يلمس منها خروجهم بأشياء فيها مخالفة لكثير من الأحاديث والقواعد الشرعية. لم تكن اجتماعاتهم إلا محدودة وبين أطراف معدودين منهم وتقع في مزارع بعضهم. كما قامت بأعمال في الرياض والقصيم والحجاز[604].

مؤثرات جديدة في حركة الإخوان الجديدة

في شهادة ناصر الحزيمي[605]. حديث عن المؤثرات التي حكمت حياته واندفاعه مع الإخوان فإذا هي كالتالي حسب تسلسل مراحل التأثير:

---

(604) صحف يوم 1980/1/17.

(605) أحد رفاق جهيمان، سُجن من 15 محرم 1400- 5 ديسمبر/ كانون الأول 1979 إلى 26 رمضان 1406- 26 أبريل/ نيسان 1986.

1 - أشرطة الشيخ عبدالحميد كشك الشعبية الرائجة في مدينة الرياض.

2 - كتاب سيّد قطب «معالم في الطريق» من خلال الإخوان المسلمين في الرياض.

3 - زيارته الكويت والتعرف على رموز الحركة السلفية فيها وموقفهم في رفض التمذهب على المذاهب الأربعة، وفهمه منهم معنى فكرة التوحيد السلفية والموقف السلفي ضد الإخوان المسلمين وجماعة التبليغ.

4 - الشيخ علي المزروعي، المدرّس بدار الحديث بالمدينة، وهو كان من أتباع المحدث ناصر الألباني.

5 - الشيخ ناصر الدين الألباني ومدرسته الحديثية وتأثيرها بين الطلاب السعوديين.

6 - الشيخ بديع بن إحسان الله شاه الراشدي السندي المدرس بمعهد الحرم بمكة.

7 - الشيخ عبدالعزيز بن راشد النجدي والذي منع من التدريس لاحقاً في الحرم بسبب أنه ظاهري المذهب من أتباع ابن حزم، وأنه يهاجم المذاهب الأربعة.

8 - مكتبات «الإخوان» (السلفيين) وهي لم تكن تضم إلا كتب الألباني والصحاح الستة بشروحها وتفسير ابن كثير والبغوي وابن سعدي ومجموعة التوحيد وكتب ابن تيمية وابن قيم الجوزية وشرح العقيدة الطحاوية. من دون كتب المذاهب الفقهية «فهي كانت معدومة».

9 - ولكن الحدث الأهم هو تسرب الفكر التكفيري إلى داخل الإخوان من خلال اللقاء ببعض أفراد جماعة التكفير والهجرة المصريين الذين طرحوا في بيوت الإخوان قضايا الحاكمية والموقف من الحكام. وكان يرأس هؤلاء عبدالله المصري وأسامة القوصي. وقد انتمى فيصل محمد فيصل اليامي إلى هذا الفكر وصار يدعو له داخل الإخوان. إلا أن جهيمان رفضه علناً بعد نقاش وحوار جرى بحضور الشيخ الألباني. ولكن جهيمان لم ينشر أقوال الألباني التي أقنعت فيصل بالتخلي عن فكر التكفير. وصار جهيمان يردد لاحقاً أن مشايخ السلطة يبحثون عن مثالب الإخوان وأن شريط الحوار مع الألباني يعزز التهمة بأن الإخوان يحملون فكر الخوارج.

ولفهم تواصل حركة جهيمان مع حركة الإخوان القديمة، ننقل دفاع جهيمان عن حركة الإخوان السابقين له. يقول جهيمان:

«ولم تستطع هذه الدولة -دولة آل سعود- أن تفعل ما تفعله من التلبيس والتدليس إلا لأن رعيتهم ومن هم في قبضة أيديهم كأرنب دفعت عليها الغنم لاصطيادها وقتلها ومن كانت هذه صفته فهو يستحق ما يناله، ولذلك تجد المغرورين من هذه الرعية رؤساء في الدنيا، أتباعاً في الدين لكل ناعق. وتجد حكمهم وسلطانهم قائماً على ثلاث قواعد من حيث معاملة أهل العلم والدين: إن وافقتهم وسكت عن باطلهم قربوك واتخذوك حجة على من خالفهم، وإن سكت عنهم سكتوا عنك، وربما زادوك وأرسلوا لك الهدايا وذكروا في حقك هذا الحديث «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» -رواه البخاري-، وهي كلمة حق أريد بها سكوت عن باطل، وإن خالفتهم قتلوك بشبهة يسكتون بها الأرانب، فيقولون هو خارجي مع أن أرانبهم لا تعرف معنى الخارجي. وأقرب مثال وأوضحه مؤسس دولتهم والمشايخ الذين كانوا معه في سلطانه وهم ما

بين موافق له ومعزز له بما يشاء وآخر ساكت عن باطله، وآخر التبس عليه الأمر. فقد دعا الإخوان رحمهم الله الذين هاجروا في القرى المختلفة هجرة لله عز وجل دعاهم إلى بيعته على الكتاب والسُّنّة فكانوا يجاهدون ويفتحون البلاد ويرسلون له بما للإمام من الغنائم والخمس والفيء ونحو ذلك على أنه إمام المسلمين، ثم لمّا استقر سلطانه وحصل مقصوده والى النصارى ومنع مواصلة الجهاد في سبيل الله خارج الجزيرة، فلما خرجوا... لقبّهم، هو ومشايخ الجهل الذين معه، لقبوهم باسم يكرهه أهل الإسلام وهو (الخوارج) مع أن الإخوان رحمهم الله لم يخرجوا عليه ولم يخلعوا يداً من طاعة وإنما لم يطيعوه حينما نهاهم عن الجهاد وهنا هو الواجب لقول النبي (ص) «إنما الطاعة في المعروف» متفق عليه، وقوله «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، رواه أحمد وهو حديث صحيح. فتبين لك ضلالهم في حكمهم على من خالفهم أنه خارجي، ولكنهم يلبسون على عوام المسلمين الذين لا يتبصرون في دينهم ويجدون من مشايخ الضلال من يعطيهم الفتاوى بلا تورع ولا تقوى وليس لنا مراد في الخوض في الأموات فقد أفضوا إلى ما قدموا، ولكن لأمرين:

الأمر الأول: دفع الشبهة عن إخواننا الذين جاهدوا في سبيل الله وكانوا صادقين مع الله ثم مع ذلك تلبسهم هذه الدولة وعلماء السوء لباس الخوارج المارقين من دين الإسلام حتى إنك لتجد اليوم من أهل الخير الملتبس عيله أمرهم من لا يترحم عليهم. (سبحانك هذا بهتان عظيم). ولا غرابة في ذلك من أهل ملك يريدون تثبيت ملكهم، وإنما الغرابة ممن يدّعي الصلاح والخير ثم يتهم المؤمنين بما هم منه أبرياء. وبعد ما لقبهم عبدالعزيز بالخوارج حمل إخوانهم الذين لم يخرجوا معهم على قتالهم، فخرج بهم على طريقه وبدأهم بالقتال. فلما قتلهم وشتتهم واستقر سلطانه الجبري والى النصارى (الإنكليز)

وعطّل الجهاد في سبيل الله وانفتح من الشر أبواب مغلقة، ثم واصل السير على نهجه أبناؤه من بعده حتى وصلت بلاد المسلمين إلى ما وصلت إليه اليوم من الشر والفساد. فنقول الآن: أين الحكم بالكتاب والسُنّة الذي ادعوا الحكم به أول ملكهم ويدعيه كل من تجددت له بيعة منهم؟

الأمر الثاني: حملنا على الكلام في تاريخ هذه الدولة مع أهل الحق الصادقين وتلقيبهم بالخوارج تلبيساً على العوام الجهال، أنه لا يزال إلى اليوم من هو على هذه الضلالة من مشايخ الجهل والضلال ويعتقدون أن الإخوان الماضين خوارج ويسمون من يدعو إلى الحق الذي جاء في الكتاب والسُنّة اليوم خوارج ويفتون بقتله»، انتهى كلام جهيمان[606].

هذا الدفاع الصريح عن حركة الإخوان الأولى التي قضى عليها عبدالعزيز يوضح مدى الترابط بين الحركتين وأن حركة جهيمان (وإلى حد كبير توجهات بن لادن وأصول رجال عملية نيويورك) ما هي إلا استكمال لما بدأه الأولون.

لقد تبنّى جهيمان حركة الإخوان ودافع عنها «خوفاً من أن يندم المسلم بأسباب حكمه بالجهل بلا بينة وأسباب تصديق خبر غير الثقات فقد كثر الخلط في أحوال الإخوان ومنهجهم وعقيدتهم ودعوتهم ومقصدهم وعلمهم وغير ذلك. من هذا كله ولدفع التهمة عن نفسي وعن إخواني والأحوال التي مرت علينا فأحمد الله عز وجل أني قد عالجت الإخوان ومجتمعهم. إلخ[607].

هذا ما ورد من قائد الجماعة حول صلة الجماعة بالإخوان إلا أن هناك

---

(606) انظر النص الكامل في كتاب جهيمان المسمى: رسالة الإمارة والبيعة والطاعة وكشف تلبيس الحكام على طلبة العلم والعوام، لا تاريخ ولا مكان نشر.

(607) انظر كتابه: رسالة دعوة الإخوان كيف بدأت وإلى أين تسير.

ترابطاً أخر أكثر أهمية هو الترابط القبلي والعائلي، فالذين قاتلوا عبدالعزيز بالأمس ما هم إلا أجداد الإخوان الجدد الذين ظهروا مع جهيمان ثم مع بن لادن في السعودية. والقبائل التي اشتركت في حركة الدويش اشتركت في حركة جهيمان. مثل عتيبة ومطير وقحطان ويام التي هي فرع من قبيلة العجمان. والذي اغتال الملك فيصل (1975) ما هو إلا أحد هؤلاء.

جهيمان العتيبي: حياته وأفكاره

«نشأ جهيمان نشأة دينية بدوية في كنف والد (حكيم) في الأعراف القبلية. أما جده فقد قتل في معركة السبلة عام (1929). وجهيمان من أهل (العرجا) وهي واحدة من الهجر التي تقع على مقربة من الطريق الموصل بين الرياض ومكة، وهي أقرب بكثير إلى الرياض من مكة. كان متزوجاً من ابنة أمير ساجر من آل محيا الذي اعتقل بين من اعتقلوا على إثر حادث الحرم، ثم تزوج أيضاً من أخت محمد عبدالله القحطاني. وقد عمل جهيمان فترة طويلة في الحرس الوطني تقدر بثمانية عشر عاماً. وانتسب إلى الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ثم استقال من الحرس وتفرغ لدعوة الإخوان. وله مجموعة رسائل، وهو أيضاً شاعر شعبي وذو شخصية قوية مؤثرة ويتمتع بنفوذ في قبيلته.

في مطلع حياته انخرط جهيمان في سلك الدراسات الدينية، آملاً أن تساعده على فهم أوضح لدين الله وتعطيه دفعاً أكثر في جهاده، ولكنه اكتشف داخل قاعات الدراسة أن السلطة قد رتبت هذه المدارس لكي تُخرّج قضاة أو وعّاظ في المساجد يرتبطون مادياً وعملياً بالنظام، أي إنها تلغي حرية الإنسان حين تضع الحدود التي تمنع تفجر إمكانياته وانطلاقتها وتحدد حياته في اتجاه واحد يصب في مجاري السلطة.

رأى جهيمان أن عشرات من خريجي هذه المدارس انتهوا إلى حياة الوظيفة يعظون الناس باعتبار الوعظ مهنة، أو يقضون القضاء باعتبار القضاء واجباً حكومياً، والجميع ينتظر أواخر الشهور لاستلام المرتب كأي موظف آخر. وأعتقد جهيمان أن مدارس كهذه إنما تخرج ممثلين دينيين للحكومة في أوساط الشعب وليس كما ينبغي أن يكون رجل الدين قائداً إسلامياً يفكر ويخطط ويعمل ما توحيه مصلحة الإسلام ومصلحة المجتمع لا مصالح السلطة والحكام... فقرر الخروج.

وكان قد قرر أن يدخل السلك العسكري ليكون على كفاءة من الناحية العسكرية فانتمى إلى الحرس الوطني. ورغم أنهم في داخل صفوف الحرس ينظرون إلى الجنود العاديين بنظرة الاستهانة والاحتقار، ورغم أن دور الجندي العادي في الحرس هو فقط تنفيذي، وأن كثيراً من أفراد الحرس الوطني لا يفهمون طبيعة أغلب المهمات التي يؤدونها، بل يؤدونها حسب أوامر ضابطهم التي تأتيهم ساعة بساعة، ورغم أن تدريبهم ينحصر في أساليب قمع التحركات الشعبية، رغم ذلك تجاوز العتيبي هذه الآفاق الضيقة واستفاد من عمله في الحرس ليكسب خبرة عسكرية رفعته إلى مصاف القادة العسكريين المحنكين، حتى إنه خطط للاستفادة من جغرافية الحرم الشريف بشكل منع قوات السلطة لمدة 22 يوماً من التقدم، كما كبّدها 400 قتيل ومصفحتين على الأقل[608].

وصفه أحد رفاقه المقربين فقال عنه إنه كان «كريماً متواضعاً دمث الخلق متفان في العمل الدعوي». غير أنه كان أيضاً «شديد التعصب لقبيلته عتيبة، كثير الذكر لمثالب القبائل الأخرى. وهو يمحص ويحقق أحاديث الرسول

(608) هذه المعلومات مقتبسة بالنص، الصريح التعاطف مع جهيمان، من كتيّب صغير أصدرته «منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية» بعنوان «إنتفاضة الحرم 1400هـ1979-م». والمنظمة المذكورة -الشيعية الانتماء- انحلت لاحقاً واندمجت بالمجتمع السعودي على أساس الحوار الوطني والممارسة الديموقراطية السلمية.

ولكن يضعف أمام أخبار قبيلته ويرويها كأمجاد مسلم بها وإن كان فيها ظلم للآخرين». وكان جهيمان يقول «إن البدو يتميزون بقدرات خاصة لا يتمتع بها الحاضرة، مثل الفراسة وتحمل المشاق»[609]. ويرى البعض في ذلك أثراً من نشأة جهيمان البدوية «في إحدى الهجر التي أنشئت لاستقرار البدو الذين عرفوا في ما بعد باسم الإخوان (إخوان من طاع الله). واسم هذه الهجرة «ساجر». وكان جميع البدو القاطنين في هذه الهجرة من الإخوان الذين حاربوا مع الملك عبدالعزيز بقيادة سلطان بن بجاد. وكان الإخوان يطلقون عليه اسم «سلطان الدين»، ثم تمردوا على الملك بسبب منهج التحديث. وحاربوه في وقعة السبلة وهُزموا أمامه. واستسلم سلطان بن بجاد للملك. وتوفي بعد ذلك في السجن. هذه الواقعة ولدت شعوراً بالغبن عند الإخوان عموماً وعند أهل ساجر خصوصاً. ونشأ جيل ورث بعضهم الضغينة للحكم القائم والتمرد عليه. مثل هذا المحيط المتمرد هو الذي كوّن نفسية جهيمان»[610].

حول التنظيم

بدأت حركة جهيمان نشاطها التنظيمي إذاً كامتداد لحركة الإخوان. وقد ضمّت الحركة الجديدة طلاباً من المعاهد والمدارس الشرعية في مكة والرياض والطائف، وانتشرت بين صفوف الطلبة الثانويين في المدارس، واستطاعت أن تجد لها أنصاراً في الحرس الوطني وبين رجال القبائل وخاصة قبيلة العتيبة وقحطان ويام. وهذه القبائل تشكل القوة الأساسية في الحرس الوطني. كما أنهم استطاعوا استقطاب عدد كبير من طلاب العلوم الإسلامية من خارج الجزيرة مثل الكويت والإمارات واليمن والباكستان والمغرب ومصر،

(609) ناصر الحزيمي، مرجع سبق ذكره، ص309-310.

(610) الحزيمي، م. س.، ص310-311.

وهذا ما أثبتته قائمة ضحايا حادثة الحرم الذين أعدمتهم السلطات السعودية. كما كان للجماعة أنصار في الكويت حيث كانت تطبع منشوراتهم[611]. وكانت السلطات الكويتية قد أقدمت على اعتقال عدد من الشباب والشخصيات التي أعلنت تأيدها للانتفاضة في داخل الكويت[612].

وقد وصف أصحابه من الإخوان بالقول: «وقع السجن للإخوان والتشريد والإخراج لبعضهم ونحمد الله الذي لم يحملنا من الابتلاء ما يفتننا عن ديننا، ولكن كما قال الرسول (ص) يبتلي الرجل على قدر دينه»[613]. وقد استفادت الجماعة من استهانة السلطات بهم ووضعت خطة تنظيمية تقوم على أسلوبين:

الأسلوب الأول: الظاهري، ويعتمد على الدعوة للدين الإسلامي، ومن مظاهره إلقاء المحاضرات والوعظ وتأسيس حلقات لدراسة القرآن والسُنّة النبوية وتتم كل هذه الأعمال بشكل علني في المساجد وأماكن تجمع الجماهير. وكانت الجماعة تهدف من هذا الأسلوب ما يلي:

أ - تصحيح المفاهيم الخاطئة عند المجتمع التي رسختها جهود السلطة ومن تسميهم «مشايخ السوء والضلال». ونشر المفاهيم الصحيحة التي تبشر بها الحركة. وكمثال على ذلك ما هو مشهور عند العامة والذي يروج له العلماء، من أن من يثور ويعارض انحراف وفساد الدولة يعتبر خارجاً على إمام زمانه ومفرقاً لوحدة المسلمين، فجاء جهيمان ليصحح هذا المفهوم فقال: «إن هذا فيما إذا بايع المسلمون كلهم إماماً فمن فارق جماعتهم ولم يبايع مات ميتة الجاهلية. أما إذا لم يكن لهم إمام فلا ينطبق هذا الوعيد. ويدلك على ذلك أن

---

(611) مجلة الأسبوع العربي، 1980/1/21.

(612) جريدة السفير، 1979/11/26.

(613) رسالة: دعوة الإخوان.

النبي (ص) أرشد حذيفة عند عدم وجود الجماعة والإمام بأن يعتزل»[614]. فهل نرى أن النبي (ص)

يرشد حذيفة لأن يموت ميتة جاهلية؟ كلا وبهذا تعرف خطأ من يتمسك بهذا الحديث فيوجب به مبايعة إمام قبل أن يقوم بالدعوة والبيان وأنت تعرف النبي (ص) لم يبايع الأنصار إلا بعد أن صدع بالحق وبيّن»[615].

ب – الدفاع عن أفكار الحركة ورد التهم الموجهة إليها فقد كانت تواجه حملة إعلامية شرسة لتشويه أفكارها لدى الجماهير، وهي الحملة التي ابتدأت منذ أن حمل الإخوان لواء المعارضة فكان لا بد للحركة من أن تواجه هذه الحملة فدخلت أوساط المجتمع لترد مزاعم السلطة عن طريق المناقشات المفتوحة بينهم وبين المشايخ في محضر العامة.

بالإضافة إلى ذلك فإن أغلب كتب جهيمان كانت لا تخلو من رد اتهامات السلطة فكان منها رده على اتهام السلطة له بتحريم الوظائف الحكومية بعد أن حرم الأعمال التي تؤدي إلى تقوية وتكريس بناء السلطة كالعمل في المباحث وما أشبه. «واعلم أن هذا القول (تحريم الأعمال التي تقوي سيطرة الطاغوت) هو الذي كنت أقول به من قبل ويعكسه بعض من الناس فيقول هو يحرم الوظائف

---

(614) لعل جهيمان يقصد ما يلي: روى الإمام البخاري من حديث أبي إدريس الخولاني، أنه سمع حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما يقول: كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: «نعم». قلت: فهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم، وفيه دخَن». قلت: وما دخَنه؟ قال: «قوم يهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر». قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها». قلت: يا رسول الله، صفهم لنا. قال: «هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا». قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم». قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعضّ بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك». صحيح البخاري، ح 7084

وروى الإمام مسلم من حديث أبي سلام، عن حذيفة، أن النبي بيّن الشر الأخير بقوله: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنّون بسنّتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنسان». قال -يعني حذيفة- قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع».

(615) رسالة الإمارة والبيعة.

فعفا الله عنا وعنهم ونرجو أن تكون عاقبتنا وإياهم كيوسف وأخوته»[616].

ج - في ظل الظروف القمعية التي يمارسها النظام كان لا بد للحركة من أن تتخذ لأعمالها أسلوباً وصبغة شرعية تستطيع بها كسب ود الجماهير التي تحميها من القمع والملاحقة. فكان العمل الجماهيري خير وسيلة لذلك.

د - إن الاتصال بالجماهير يعين على كشف العناصر المؤمنة التي يمكن أن تنضم إلى صفوف الحركة، ومن جهة ثانية تستطيع من خلال الاتصال تربية النخبة التي تعتمد عليها في المستقبل.

الأسلوب الثاني: السري، وفيه تتم الإدارة الفعلية لكل نشاطات الحركة حيث تمارس العمل السياسي الذي يهدف إلى الإطاحة بالحكم السعودي وإقامة النظام الإسلامي. وبهذا الأسلوب تضمن عدم كشف خططها وبرامجها وتؤمن لها البقاء والنمو بمعزل عن المواجهة المباشرة مع السلطة، في ذلك الوقت الذي لم تكن الحركة قد استعدت لها. وقد مكنها هذا الأسلوب من العمل مدة طويلة دون أن تستطيع الدولة كشف أي من مخططاتها أو معرفة مرجع نشاطاتها. وقد عاب البعض على جهيمان اتخاذ مثل هذا الأسلوب، حيث نسبوا إليه الجبن والخوف والذل، فقال بعد أن استعرض الأسباب التي دعته للعمل السري: «فافهم ولا تنخدع بحملة الفقه وبمن يأخذ بجانب واحد من الكتاب والسُّنّة، ويقول هذا من الجبن والخوف والذل مع أنك تعلم أن النبي (ص) اختفى في الغار لما عزموا على قتله»[617].

ونظراً لسرية التنظيم ودقته لم يكن قياديو الحركة وأهدافها معروفة

---

(616) ن. م. س.

(617) مصدر سابق.

لدى السلطة السعودية، حتى إنها اعتقلت جهيمان قائد الحركة عدة مرات للاشتباه بعدم انسجامه مع الممارسات الدينية للسلطة، ثم أطلق سراحه لعدم ثبوت ارتباطه بحركة أو جماعة.

رسائل جهيمان

صدرت مجموعة من الرسائل- أي كراسات- عن زعيم الحركة وعنونت بعنوانين: عام وخاص، فالأول كان بمثابة شعار تصدرها جميعاً، وهو على النحو التالي: «مجموعة رسائل الإمارة والتوحيد، ودعوة الإخوان، والميزان لحياة الإنسان». أما الثاني، فكان يختلف من دراسة لأخرى باعتباره إشارة مباشرة لموضوع البحث المطروق، وهو يلي الأول من حيث الترتيب.

وقد تضمنت تلك الرسائل فيما تضمنت دفاعاً عن حركة الإخوان وإدانة للملك عبدالعزيز باعتبار أن «الإخوان» كانوا على حق، وحكم ابن سعود كان على باطل.

وهذه الرسائل المنشورة هي:

1- رسالة: «الإمارة والبيعة والطاعة وكشف تلبيس الحكام على طلبة العلم والعوام»، وتقع هذه الرسالة في 37 صفحة من الحجم الصغير وموضوعها واضح من عنوانها.

2- رسالة: «التوحيد: كيف بيّنه القرآن ودعا إليه، ويليها تفسير سورة طه وسورة فاطر، وهو في 46 صفحة حجم صغير».

3- رسالة: «دعوة الإخوان كيف بدأت وإلى أين تسير؟ ويليها: النصيحة والتحذير عن الوقوع في الخطر الكبير، ثم يليها: المفاسد والتلبيسات في

المدارس والمعاهد والجامعات». وتقع هذه الرسالة في 36 صفحة من الحجم الصغير.

4- رسالة: «الميزان لحياة الإنسان، وسبب الخروج عن الصراط المستقيم، والموقف الصحيح في بيان الحق الصريح»، وتقع هذه الرسالة في 27 صفحة من الحجم الصغير.

5- رسالة: «مختصر الحسنة والسيئة لابن تيمية» مع التعليق عليها وتخريج أحاديثها، وتقع الرسالة في 29 صفحة من الحجم الوسط.

6- رسالة: «رفع الإلتباس عن ملة من جعله الله إماماً للناس»، وتقع الرسالة في 20 صفحة من الحجم المتوسط.

7- رسالة: «مختصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية»، اختصرها وعلق عليها وخرّج أحاديثها جهيمان، وتقع في 34 صفحة من الحجم المتوسط.

8- رسالة: «الفتن وأخبار المهدي والدجال ونزول عيسى عليه السلام. وأشراط الساعة»، وتقع في30 صفحة من الحجم المتوسط.

9- رسالة: «الفطرة السليمة»، وتقع في 10 صفحات من الحجم المتوسط.

10- رسالة: «بيان الشرك وأخطاره»، وتقع في 30 صفحة حجم صغير.

11- رسالة: «أوثق عرى الإيمان: الحب في الله والبغض في الله»، وتقع في 26 صفحة حجم صغير.

12 - رسالة: «مداخل الشيطان لإفساد القلوب»، وتقع في 30 صفحة حجم صغير.

13 - رسالة: «البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل»، وتقع في 46 صفحة حجم متوسط.

خلاصة افكار جهيمان

يطرح جهيمان وإخوانه في هذه الرسائل منهاجاً للعمل الإسلامي يختلف في كثير عن المناهج التي كانت تطرحها التنظيمات الإسلامية يومها، فنصرة الدين – لكي تقوم الدولة الإسلامية المنشودة- هو عنوان رئيس يقوم جهيمان بتلخيصه في ثلاثة أمور:

1- أن نقول الحق في الدعوة لتوحيد الله عز وجل والتبرؤ من الشرك وأهله والبدع وأهلها والمعاداة في ذلك وتجريد المتابعة لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم.

2- عند ذلك يحصل الإيذاء والإخراج من الديار والأموال وتكون الهجرة إلى مكان يجتمعون فيه.

3- ثم بعد ذلك يكون القتال.

ويستدل جهيمان على صحة ما ذهب إليه بالكتاب والسُنّة. فعلى صعيد القرآن الكريم يورد الآيات التالية:

1- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللهِ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة، 218).

2- ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ * أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ (الحج، 40-38).

3- ثم ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل 110).

وعلى صعيد السُّنّة يقول جهيمان: ويتبين ذلك هذا في أعمال النبي فقد بين وصرح وجاهر بذلك، ثم أُخرج (من مكة).

وقد كانت الرسائل الأربع الأولى هي التي حملت منهاج الجماعة، لذلك سنعرضها هنا بايجاز:

1- الرسالة الأولى:

نعتقد أن خلاصة ما يريد جهيمان لقارئ الرسالة هو أن الرسول قال: «تكون النبوّة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوّة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها. ثم تكون ملكاً عاضاً فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها. ثم تكون ملكاً جبرياً فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت». (رواه أحمد وهو حسن). ويورد جهيمان أحاديث أخرى صحيحة تصب في نفس الاتجاه ثم يعلق ويقول: «وإذا نظرت اليوم في تطبيق هذا الواقع رأيت إننا نعيش اليوم في الملك الجبري الذي يفرض نفسه عليهم ثم يأتون يبايعونه بيعة مجبورين عليها ولا

يترتب على عدم رضاهم بهذا الخليفة أن ينعزل، كلا، بل الأمر جبري، وإن حكّام المسلمين لم يبايعوا الناس على ما بايع عليه الصحابة رسول الله». ويضيف إنه لكل ما ذكر سابقاً «ليس لهم (أي الحكّام) على المسلمين بيعة ولا تجب عليهم لهم طاعة، ومع ذلك لا يلزم من هذا كله تكفيرهم، بل من أظهر منهم الإسلام حكمنا له به حتى تثبت ردته عنه فنحكم عليه بالكفر، مع اعتقادنا أن بقاءهم اليوم هدم لدين الله عزّ وجل ولو كانوا يدعون الإسلام نسأل الله أن يريحنا منهم أجمعين».

2- الرسالة الثانية:

يستعيد هنا جهيمان نفس فكر محمد بن عبد الوهاب بخصوص التوحيد الذي هو «أن يفردوا الله بكل شيء بالخلق والتدبير والعبادة والربوبية والقدرة والحكم والملك وجميع أسمائه وصفاته لا يجعل له شريك في شيء منها. فهي التي بها نعرفه فنعبده ولا نشرك به أحداً.». وفي تفسيره لسورة طه يتوقف جهيمان عند تبيان الله كيفية تثبيت توحيده لأنبيائه (محمد وموسى)، ويستعرض معنى طغيان فرعون ومكابرته، وعلاقة موسى ببني إسرائيل وصراعه معهم حول معنى الربوبية. ثم يشرح سورة فاطر ويتوقف فيها عند معنى الدعوة لغير الله حياً أو ميتاً. إلخ. وهذه الرسالة من الكتب التي تستعيد نفس الموروث السلفي الوهابي في فهم القرآن فهماً حرفياً نصوصياً خصوصاً في موضوع الشفاعة والتوسل وزيارة القبور وغير ذلك من ممارسات عامة المسلمين.

3- الرسالة الثالثة:

لا بد من التنويه هنا إنه- أي جهيمان- عندما يذكر كلمة «الإخوان»، فلا يقصد ما هو متعارف عليه اليوم بين الناس أي «الإخوان المسلمين»، وإنما

يقصد الذين يشاركونه الرأي في المنهج الذي يراه ميداناً للعمل الإسلامي مع التأكيد على أنه كان لجهيمان مآخذ وانتقادات وجهها لحركة الإخوان المسلمين في رسالة (رفع الالتباس).

يقول جهيمان إنه يعتقد ويؤمن أن طلب العلم الشرعي لا يدرك في مدارس اليوم ومعاهد اليوم والجامعات التي لا تخلص من الوصاية الحكومية التي لا يتجانس خطها مع الشريعة الإسلامية، ولذلك يقول إنه إذا أراد الواحد منا أن يتلقى العلم الشرعي فعليه بالقراءة والبحث الذاتي والجماعي في كتب السُنّة الصحيحة وشرح الأحاديث المتعمدة والتفاسير دون تعصب مذهبي أو طائفي بل:

«نشهد الله وملائكته وعباده المؤمنين على أن تقبل الحق ممن جاء به ولو خالف آراءنا وأهواءنا وما نشأنا عليه. إن جاءنا أحد بشيءمن عند الله اتبعناه».

ويقول جهيمان إنه وإخوانه عقدوا العزم على تلقي العلم الشرعي وطلبه بهذه الطريقة الحرة خارج المدارس والمعاهد والجامعات كما فعل السلف الصالح ويضيف: «والله يعلم والإخوان يعلمون وغيرهم إن كان أحدنا ليطرق باب أخيه منتصف الليل يسأل عن حديث أو آية أو كتاب، وقد نفعنا الله بذلك كثيراً». ويضيف أنه وإخوانه استأجروا بيتاً يجتمعون فيه ويتدارسون فيه. وهذا هو سبيلهم هو وإخوانه في تلقي العلم الشرعي وطلبه وتحصيله.

أما طريقته في الدعوة إلى الله والإسلام فيؤكد جيهمان أن بداية الطريق الصحيحة في ذلك تكون في اعتزال الدولة والحكومة والوظائف الحكومية. ويقول إن أحاديث النبي الصحيحة تأمر بذلك.

وقد سبق أن أورد جهيمان هذه الأحاديث في رسالة (الإمارة والبيعة والطاعة) ولا بأس من ذكر بعضها:

1- عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال، قال رسول الله: سيلي أموركم من بعدي رجال يعرفونكم ما تنكرون وينكرون عليكم ما تعرفون، فمن أدرك ذلك منكم فلا طاعة لمن عصى الله عز وجل (رواه الحاكم والطبراني في صحيحه).

2- عن أبي سعيد وأبي هريرة رضي الله عنهما قالا، قال رسول الله: ليأتين عليكم أمراء يقربون شرار الناس ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، فمن أدرك ذلك منهم فلا يكون (لهم) عريفاً ولا شرطياً ولا جابياً ولا خازناً؟ (رواه ابن ماجة بسند صحيح).

3- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قام فينا رسول الله خطيباً فكان من خطبته أن قال: ألا إني أوشك أن أُدعى فأجيب فيليكم عمالٌ من بعدي يقولون ما يعلمون، ويعملون بما يعرفون وطاعة أولائك طاعة، فتلبثون كذلك دهراً، ثم يليكم عمال من بعدهم يقولون ما لايعلمون ويعملون ما لا يعرفون، فمن ناصحهم وآزرهم وشد على أعضادهم فأولئك قد هلكوا وأهلكوا، خالطوهم بأجسادكم وزايلوهم بأعمالهم وأشهدوا على المحسن بأنه محسن وعلى المسيء بأنه مسيء (رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الزهد الكبير وهو حديث صحيح).

ويضيف جهيمان أنه لو كان لإبليس دولة لوجد علماء وخطباء شريطة أن يعطيهم الشهادة والمرتبة والمعاش، فتجدهم يتكلمون فيما لا يمس سلطانه، كما تجد علماء الدول في هذا الزمان كلما جاء حاكم ذكروا ما فيه من خصال

الخير ليحببوه إلى الناس ويحببوا الناس إليه، فالمعروف ما عرفته الحكومة والمنكر ما أنكرته والله المستعان.

4- الرسالة الرابعة:

يؤكد جهيمان في هذه الرسالة أن الميزان لصحيح لحياة الإنسان هما الكتاب والسُّنّة، من خلالهما نعرف الحق من الباطل والغث من السمين، وهما المقياس الصحيح لكل تصرفات الإنسان. فإذا أردت أن تعرف مدى صحة تصرّف من التصرفات أو سلوك من المسالك لا بد أولاً من أن تعرضه على الكتاب والسُّنّة لتصل إلى الحكم الصحيح فيه، وتحقيق التوازن والاعتدال في حياة الإنسان يتحقق من اتباع الكتاب والسُّنّة. ويستدل جهيمان بالآيات التالية:

1- ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف، 3).

2- ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر، 7).

3- ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب، 21).

ويقول جهيمان: وإذا جاءك آمر أو ناهٍ عن أمر فقل له هل أمر الله ورسوله بذلك وهل نهى الله ورسوله عن ذلك أو هل عمل به رسول الله، وإذا أردت السلامة فخذ بهذا الميزان.

ويختم جيهمان هذه الرسالة بقصيدة فيها بيان منهاج نصر الدين:

1- الصدع بالحق مع الصبر على الأذى.

2- الإخراج والتمييز.

3- القتال والجهاد.

خلاصة أفكار جهيمان

وهذه خلاصة أفكار جهيمان ومواقفه نقتبسها من رسائله لكي نرى أيضاً مدى تأثيرها في من جاء بعده وسار على درب القاعدة في الجزيرة:

موقفه من حكام الدول الإسلامية: «كل من هذه الدول الإسلامية لها نصيب من إظهار الإسلام، ولها نصيب من موالاة الكفار، وإنما اختلفوا في اتجاهاتهم، وكلهم متفقون على محاربة الحق وأهله إذا خالف سياستهم وسياسة من يوالونهم من أعداء الإسلام».

موقفه من آل سعود: «فهؤلاء الحكام ليسوا أئمة لأن إمامتهم للمسلمين باطلة ومنكر يجب إنكاره كما تقدم ذلك بالأدلة، لأنهم لا يقيمون الدين ولم يجتمع عليهم المسلمون وإنما أصحاب ملل سخّروا المسلمين لمصالحهم، بل جعلوا الدين وسيلة لتحقيق مصالحهم الدنيوية، فعطلوا الجهاد، ووالوا النصارى (أمريكا)، وجلبوا على المسلمين كل شر وفساد. نسأل الله أن يريح المسلمين منهم ويجعل لهم من لدنه ولياً ويجعل لهم من لدنه نصيراً».

موقفه من إعلان الجهاد على دول الكفر: ولنا عندهم سفراء ولهم عندنا سفراء وخبراء وأساتذة: «فلا تنخدع بزخارف المزخرفين، كيف ندعو للإسلام والنصارى أساتذتنا، هل ممكن أن نعق أساتذتنا؟ وهل ممكن أن ندعو لرفع راية الجهاد وعلم النصرانية يرفرف بجانب علم التوحيد، فدعونا يا قوم من المهزلة ولا نكن مغرورين ومخدوعين إلى هذا الحد، لا بد أن يكون عندنا فرقان بين الحق والباطل، ولا بد من التجرّد والابتعاد عن مخالطة هؤلاء القوم.».

موقفه من هيئة الأمر بالمعروف: «ما معنى وجود هيئة الأمر بالمعروف، والإفتاء، والدعوة والإرشاد والشريعة وأصول الدين والدعوة؟ وما معنى وجود السينما ودور اللهو وإدارة الفنون وغيرها؟ ما معنى الإنفاق على هذه وتلك؟ أليس هذا مهزلة وإرضاء لأصحاب الشهوات وإسكات للدعاة وضحك على المشايخ؟».

موقفه من الإمارة والبيعة والطاعة: «إن مسألة الإمارة والخلافة والولاية على تنوع أسمائها. مكانتها عظيمة، ولا تجتمع صفوف المسلمين وتقوم بما لها وما عليها من الحقوق إلا بذلك، ألا وهي القيادة التي تجمع كلمتهم. وتنقسم القيادة إلى قسمين: قسم يقول بكتاب الله وسنة نبيه (ص) فهذا إذا مال أقيم بالكتاب والسُنّة وإذا مال غيره أقامه بالكتاب والسُنّة فهذا لا خلاف في وجوب طاعته. والقسم الآخر لا يقود الناس بكتاب الله ولا يبايعهم على نصرة دين الله وإنما يقول ولا يفعل، ولا يهتدي بهدي النبي ولا يستنّ بسُنّته وكثيراً ما يكون في الملك الجبري فهذا لا بيعة له ولا طاعة وحتى لو حكم له بالإسلام».

موقفه من فقهاء السلاطين: «لو كان لإبليس دولة لوجد علماء وخطباء شريطة أن يعطيهم الشهادة والمرتبة والمعاش، فتجدهم يتكلمون فيما لا يمس سلطانه، كما تجد علماء الدول في هذا الزمان كلما جاء حاكم ذكروا ما فيه من خصال الخير ليحببوه إلى الناس ويحببوا الناس إليه، فالمعروف ما عرفته الحكومة والمنكر ما أنكرته والله المستعان».

حركة جهيمان (احتلال الحرم) ومشروع جماعة دعوة الإخوان

نشأت حركة الإخوان الماضين وترعرعت في البادية، وهي أعادت سيرتها الأولى مع حركة جهيمان مع شيء من الفوارق. فعتيبة التي تُعدّ من

القبائل الكبيرة في الجزيرة العربية كانت في الحركة الأولى وفي الثانية وكذلك حال مطير. ويكفي أن نشير إلى أن أكثر من 25% ممن أعدموا يوم (9/ 1/ 1980) هم من قبيلة عتيبة. كما اشترك في الحركة الجديدة أبناء من قحطان وعنزة ويام وحرب وغيرها.

* «المسلحون هم من قبيلة العتيبة الذين يعارضون حكم آل سعود طوال الـ 53 عاماً الماضية»[618].

* «ينتمي المعتدون وعددهم 300 إلى قبيلة عتيبة بصفة رئيسية وقيل إن بينهم عناصرمن قبيلتي حرب وقحطان»[619].

* «وإذا صحت هذه الأنباء يكون التمرد شديد الإلتصاق بالتركيبة القبلية والدينية للسعودية»[620].

* «بيد أن الأهم هنا هو أن معظم أفراد التنظيم ينتمون إلى قبائل سعودية قوية أبرزها عتيبة ومطير وقحطان ويام وشمر وعنزة»[621].

* «إن معظم المتمردين هم من عتيبة وهم يؤلفون جزءاً كبيراً من الحرس الوطني تقليدياً»[622].

* «قاتل مع جهيمان أفغان ومغاربة وباكستانيون ومصريون وسعوديون ويمنيون، بالإضافة إلى أمريكي أسود وأجانب آخرون. أظهروا مقاومة شرسة

---

(618) الأهرام القاهرية في 1979/11/25: نقلاً عن وكالة الأسوشيتد برس من الرياض.

(619) التايمز اللندنية، 1979/11/27.

(620) النهار البيروتية، في 1979/11/29 .

(621) السفير البيروتية، في 1979/12/7.

(622) نيوزويك الأمريكية، في 9791/21/7.

استمرت 17 يوماً. جهيمان هو زعيم الدعوة التي تعرف الآن باسم دعوة الإخوان. عدد الذين استسلموا أحياء بلغ 170 وكانوا متماسكين. وجهيمان لم يكن أبداً خائفاً أو مضطرباً. كان في المسجد غرفة سرية تحت الأرض تسجل الخطب التي تلقى فيه لكي يكون للدولة معرفة بما يجري. وكان كلام هذا التسجيل الذي حملت منه نسخة أصلية معي قد ألقاه جهيمان في باحة الحرم طالباً البيعة لمحمد بن عبدالله القحطاني. وقد قال جهيمان في خطابه هذا «إن خمسين شخصاً قد حلموا بالمهدي»[623].

وكلام اللوزي هذا هو الإشارة الوحيدة عن ادعاء المهدوية في حركة جهيمان علماً أن نص عبارة جهيمان في خطابه المذكور هو «أخذ البيعة».

* «والثابت أن جماعة دعوة الإخوان قد حصلت على مساعدات وتبرعات من أجل نشر دعوتها ومكافحة مظاهر الإلحاد التي أخذت تطفو على وجه الحياة الاجتماعية»[624].

* كان من بين من قتلوا في معركة «السبلة» جد جهيمان بن محمد بن سيف العتيبي وبعض جدود رفاقه ومنهم: جد عقاب بن عفاس المحيا، وجد فارس بن عادي طلق التوم وكلهم من عتيبة. وبإعدام الأحفاد فجر يوم الأربعاء الموافق 9/ 1/ 1980 يكونون قد مضوا على طريق الأجداد.

* جاء مشروع الإخوان مع مكونات جيش الملك المؤسس. وتشكلت قوة تركيبة الإخوان بقوة ضمن خلايا الجيش السعودي وكانت لهم القوة والنفوذ والتأثير. «نعم لقد ولدت (مؤسسة الإخوان) أو ما يسمى الغطغط، وهم

---

(623) سليم اللوزي، مجلة الحوادث، 1980/1/18، الصفحات 15-23.

(624) اللوزي، المرجع السابق نفسه، ص81.

المحاربون القدماء»، مع الملك المؤسس متنوعة الأغراض، ونهضت لخدمة أيديولوجية دينية وسياسية تعتمد كلياً على تكريس وتأسيس فكرة:

1-الدعوة والتبليغ.

2-الجهاد.

3-الجلوس على مقعد السلطان.

والغطغط يربطون رؤوسهم بالعصابة البيضاء التي تميزهم عن غيرهم من الإخوان. والغطغط هي في الأصل هجرة بالقرب من الرياض من قبيلة عتيبة وزعيمهم سلطان بن بجاد بن حميد. والغطغط جزء مهم من تركيبة الإخوان والمكوّنة من مطير من الأرطاوية قرب الزلفى، وهجرة دخنة من قبيلة حرب، والصرار من قبيلة عجمان. وهؤلاء الغطغط رجال غليظي المظهر حفاة الأقدام بملابس مهلهلة كلهم لا يزيدون شيئاً في سحناتهم عن بدو الصحراء. كانت أعمالهم غليظة ومرفوضة وتتسم بالغلو»[625].

لقد اتضحت لنا الآن الصلة بين الحركتين، فما هي أوجه الفروق بينهما؟ تختلف حركة «الإخوان» الجديدة عن الإخوان الماضين في الأمور التالية:

أولاً: الدعوة إلى نبذ المذاهب: لقد وجد الإخوان أن المذاهب مدعاة لفرقة المسلمين واختلافهم.

ولمسوا ذلك لمس اليد. ولعل ما رواه الشيخ حمود العقيل بشأن نشأتهم ومذهبهم يعكس قدراً من ذلك. حيث قال: «بعد فتح الجامعة الإسلامية في

---

(625) زهير محمد جميل كتبي: «التحدي الإخواني السعودي»، حقوق الطبع للمؤلف، المملكة العربية السعودية، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، 9002، ص5-6 .

المدينة المنورة سنة 1380 هجرية أصبحت المدينة تجمع مزيجاً مختلطاً من الوافدين للتعلم في هذه الجامعة. وكان أكثر الطلاب فيها مختلفين في العقائد والفروع، وفي هذا الجو نشأت مجموعة منهم تدعو إلى نبذ المذاهب الفقهية والأخذ من الكتاب والسُنّة[626]. ولذا، فإن حركة الإخوان الجديدة ليست محاولة لإحياء المذهب الحنبلي أو الوهابية، وإنما هي دعوة للعودة إلى الكتاب والسُنّة، أي إنها حركة سلفية تماماً.

ثانياً: إن حركة الإخوان الجديدة نشأت بين طلبة العلوم الدينية، ثم حاولت أن تمتد إلى البادية في حين أن حركة الإخوان الماضية اقتصرت على البادية.

الإخوان المسلمون والسعودية

لا يمكن فهم التطور الذي حصل من داخل التيار العام للحركة الإسلامية العربية باتجاه السلفية المتشددة والعنف، إلا بالعودة إلى قراءة العلاقة الملتبسة التي نشأت بين الإخوان المسلمين من جهة وبين السعودية بشقيها الرسمي الملكي والدعوي الوهابي من جهة ثانية.

عند قيام التجربة السعودية الوهابية الجديدة بقيادة الملك عبدالعزيز آل سعود، عمل هذا الأخير على استمالة الرأي العام الإسلامي ومفكريه لتدعيم شرعيته الإسلامية، خصوصاً في ظل تجاوزات الوهابية السابقة ضد العراق والكويت وضد الحجازيين، وفي ظل الصراع مع اليمن. وبحسب زكريا سليمان بيومي[627] فإن عبدالعزيز سعى لاستمالة بعض الكتاب من التيار السلفي

---

(626) ورد في المصدر نفسه.

(627) موقف مصر من ضم ابن سعود للحجاز 1924-1926. دار الكتاب الجامعي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989.

المصري (رشيد رضا ومجلته المنار، محب الدين الخطيب ومجلته الفتح) إلى جانب بعض مشايخ الأزهر وحتى بعض زعماء الطرق الصوفية من أمثال الشيخ محمد ماضي أبو العزايم. وقد اتصل بالسيّد رشيد رضا وبالأمير شكيب أرسلان اللذين صار لهما مكانة خاصة عند عبدالعزيز[628]. وكان رشيد رضا في البداية معارضاً وناقداً للوهابية في العديد من مقالاته في المنار حيث إنه كان يدعو إلى المجادلة بالتي هي أحسن، ويرى أن الوهابية «أخطأوا فحاولوا بغرارة البداوة وقسوتها أن يرجعوا المسلمين عن البدع بالقوة القاهرة، فكانوا من الخائبين. وأساء الظن فيهم سائر المسلمين». ثم إنه صار مدافعاً عنها، متبنّياً لها وللدولة السعودية الناشئة. وقد أصدر لاحقاً مقالاته في المنار في الدفاع عنها في كتاب بعنوان «الوهابيون والحجاز»[629].

وسبق أن مر معنا كيف أن حسن البنّا كان شديد التأثر في مطلع عهده بسلفية مجلتي المنار والفتح. (كما كان ينّفس عن نفسي التردد على المكتبة السلفية. حيث نلتقي الرجل المؤمن المجاهد العامل القوي العالم الفاضل والصحفي

الإسلامي القدير السيّد محب الدين الخطيب. كما نتردد على دار العلوم ونحضر في بعض مجالس الأستاذ السيّد رشيد رضا»[630].

---

(628) حول العلاقات بين رضا وأرسلان وابن سعود انظر شكيب أرسلان: السيّد رشيد رضا وإخاء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون بدمشق، الطبعة الأولى، 1937، مراسلاته مع رشيد رضا حول ابن سعود في الصفحات 346-366، 422-423، 431، 437-438، والأهم الصفحات 442-460 ثم462. وحول المساعدات المالية للمنار: انظر المنار، المجلد 25، ص119، والمجلد 35، ص 87.

(629) انظر مقالات المنار: (1- مذهب الوهابية ومذهب ابن تيمية: ج4، 1901، ص462-466؛ 2- مذهب الوهابية وعقائدهم: ج 21، 1919، ص235-239؛ 3-حقيقة الوهابية ومنشأ الطعن فيها: ج24، 1923، ص584-592؛ السُنّة والشيعة أو الوهابية والرافضة: ج29، 1928، الصفحات 424-432و531-538 و595-604و671-686، وج30، 1929، ص 47-50؛ الوهابيون والحجاز: ج25، 1925، ص540-557و604-621و673-693 و761-779؛ الوهابية ودعوة المنار إلى مذهب السلف: ج28 (1927)، ص3-4.)... إلخ.

(630) مذكرات الدعوة والداعية. م. س. ص54-55.

كما أن البنّا تولّى إصدار الأعداد الأخيرة من المنار قبل توقفها النهائي[631].

وبحسب البنّا نفسه فإن مستشار الملك عبدالعزيز «فضيلة الشيخ حافظ وهبه حضر إلى القاهرة رجاء انتداب بعض المدرسين من وزارة المعارف ليقوموا بالتدريس في معاهدها الناشئة. واتصل الشيخ حافظ وهبه بجمعية الشبان المسلمين لتساعده في اختيار المدرسين، فاتصل بي السيّد محب الدين الخطيب وحدثني في هذا الشأن فوافقت مبدئياً». وجاءه بعد ذلك خطاب من الدكتور يحيى الدرديري، المراقب العام للجمعية، بتاريخ 6 نوفمبر/تشرين الثاني سنة 1928 يدعوه للحضور «لمقابلة صاحب الفضيلة الأستاذ حافظ وهبه مستشار جلالة الملك ابن سعود للاتفاق معه على السفر وشروط الخدمة للتدريس في المعهد السعودي بمكة. وفي الموعد التقينا وكان أهم شرط وضعته أمام الشيخ حافظ ألا أعتبر موظفاً يتلقى مجرد التعليمات لتنفيذها، بل صاحب فكرة يعمل على أن تجد مجالها الصالح في دولة ناشئة هي أمل من آمال الإسلام والمسلمين وشعارها العمل بكتاب الله وسنة رسوله وتحري سيرة السلف الصالح»[632]. ولا نعرف السبب الحقيقي لتعثر هذا المسعى للتدريس في الدولة الناشئة! ومع أن البنّا يعيد الأمر إلى تعقيدات بيروقراطية»[633]، إلا أن المعروف أنه جرى انتداب الأستاذ إبراهيم الشوري للتدريس في السعودية. فهل كان عدم انتداب البنّا لسبب مصري رسمي (لا نظن ذلك فهو لم يكن معروفاً بعد بموقف معارض للدولة) أم لسبب سعودي رسمي؟ نرجح الظن الثاني كما سنرى لاحقاً.

---

(631) كما سبق ومر معنا.

(632) مذكرات.... ص 81-82.

(633) ص 82.

بعد ذلك تأسست الدولة السعودية وصارت واقعاً فرض نفسه على العالمين العربي والإسلامي. وصار الحج مناسبة سياسية بامتياز يستخدمها إخوان البنّا للدعوة لحركتهم. وهكذا فحين توجه حسن البنّا للحج أول مرة في حياته (1936) فإن ذلك كان بهدف الدعوة حيث يقول محمود عبدالحليم بخصوص هذا الحج إن «الأستاذ المرشد قد كاشفنا بأن فكرة الهجرة بالدعوة إلى بلد آخر من البلاد الإسلامية يكون أقرب إلى الإسلام من مصر قد سيطرت على تفكيره وملأت نفسه». إلا أن البنّا بعد عودته من الحج قال لجماعته ما نصه: «وقد اتصلت بالمحكومين والحكام في كل بلد إسلامي وخرجت من ذلك باقتناع تام بأن فكرة الهجرة بالدعوة أصبحت غير ذات موضوع وأن العدول عنها أمر واجب»[634].

ماذا جرى في الحج حتى قرر البنّا أن العدول عن الفكرة «أمر واجب»؟؟ ينقل محمود عبدالحليم أخبار إهتمام الصحافة السعودية (جريدة أم القرى وكانت الوحيدة يومها وشبه الرسمية) بخبر زيارة البنّا، ويقول إنها «نشرت في مكان الصدارة خطاباً للأستاذ البنّا»[635]. والحقيقة أن الجريدة كتبت تحت عنوان «على الرحب والسعة»، تشير إلى وصول البنّا مع غيره «الكثير من الشخصيات المصرية المحترمة. نذكر منهم الأستاذ الكبير حسن أفندي البنّا، المرشد العام لجمعية الإخوان المسلمين»[636].

وبحسب مصادر إخوانية مختلفة فإن اللقاء الشهير بين البنّا والملك عبدالعزيز انتهى بأن طلب البنّا إنشاء فرع للإخوان المسلمين في السعودية

---

(634) محمود عبدالحليم: الإخوان المسلمون، مرجع سبق ذكره، ج1، ص109-111.

(635) عبدالحليم، م. س.، ص 109.

(636) عبده مصطفى دسوقي: «في رحاب الحج، الإمام البنّا وبعثات الحج للإخوان المسلمين»، على موقع الشبكة الإخوانية «إخوان ويكي» على الرابط التالي: http: //www. ikhwanwiki. com/index. php?title

فكان «جواب الملك ذكياً وديبلوماسياً» حين رفض الطلب قائلاً للبنا «كلنا إخوان وكلنا مسلمون»[637]. ويبدو أن المملكة رفضت كل الطلبات اللاحقة المقدمة من قيادات الإخوان المسلمين لتأسيس فرع لهم في السعودية[638].

وحين زار الملك عبدالعزيز مصر عام 1945 استقبله جوالة الإخوان المسلمين في مطار القاهرة بالمشاعل والهتافات الإسلامية. كما استقبلوه أثناء زيارته للإسكندرية في تجمع في ملعب الأولمبي[639].

ويبدو أن العلاقات بين السعودية والإخوان المسلمين توترت إثر ثورة اليمن التي أعلن الإخوان المسلمون أنهم هم من خطط لها. فيقول محمود عبدالحليم «إن فكرة إعداد الشعب اليمني للثورة قد نبتت في المركز العام. وعند تناول هذه الثورة نجد أنفسنا أمام شخصيتين من غير اليمنيين كانا قطبي رحى هذه الثورة هما الفضيل الورتلاني وعبدالحكيم عابدين»[640].

وقد أبدى الإخوان المسلمون غضبهم للموقف السعودي الداعم لحكم الإمامة الزيدية الوراثية في اليمن على حساب الثورة التي كانوا أبطالها. وكان تقديرهم أن العاهل السعودي «قد لا يسعده أن يقوم حكم في جارته المتاخمة له يضرب بنظام الوراثة والأسر المالكة عرض الحائط ويختار الأصلح غير عابئ بالأسرة التي ينتمي إليها»[641]. ولكن الأخطر هو التقارب بين الملكين فاروق وعبدالعزيز «وقد قرّبت ثورة اليمن ما بينهما وأنستهما الخلافات التي كانت

---

(637) انظر حسام تمام: «تحولات الإخوان المسلمين»، مدبولي، القاهرة، 2006، ص70.

(638) انظر: «هاشم عبدالرزاق صالح الطائي: التيار الإسلامي في الخليج العربي، دراسة تاريخية»، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2010، ص136.

(639) انظر: عباس السيسي: «حكايات عن الإخوان، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1998، الجزء الثاني، ص90.

(640) محمود عبدالحليم، م. س.، ج1، ص447.

(641) المصدر نفسه، ج1، ص451.

بينهما»[642]. وهكذا دخل الإخوان المسلمون سنة حرب فلسطين ثم الصراع العنيف مع النظام المصري وهم في حالة جفاء (حتى لا نقول عداء) مع النظام السعودي. سبق ذلك على كل حال إشارة وردت في مقال قد يكون لحسن البنّا نفسه (بتوقيع م. ع.) في جريدة «الإخوان المسلمون[643]»، حول فيلبي بعنوان: «الحاج عبدالله فيلبي هل هو من المسلمين الأطهار أم من دعائم الاستعمار؟» حيث قال الكاتب: «أما أنا فلا ألوم المستر فيلبي فهو رجل قد وقف نفسه على خدمة أمته وبلاده، إنما ألوم العرب إذا انخدعوا بأمثال هؤلاء وغرتهم مظاهرهم. ألوم أولئك الذين لا يزالون يعتقدون بإخلاصهم وولائهم. وكم أرجو لو أعادوا النظر. وفي ما بدر عبرة لمن اعتبر». وبعد اغتيال البنّا ثم قيام ثورة الضباط الأحرار في مصر ووفاة الملك عبدالعزيز في السعودية كانت مرحلة قمع الإخوان واعتقالهم. يومها حضر الملك سعود بن عبدالعزيز للوساطة بينهم وبين الحكومة بعد قرارات الحل الأول (1954) «وفعلاً جامله أعضاء الثورة وفتحوا صفحة جديدة مع الإخوان»[644]. ويبدو أن سياسة الملك الجديد سعود اختلفت عن سياسة والده تجاه الإخوان المسلمين نظراً لقيام النظام الثوري الجديد في مصر ولبداية نشوء سياسة الأحلاف والتكتلات في المنطقة. ولذا نلحظ دعوته المبكرة للمرشد حسن الهضيبي في مطلع صيف 1954 إلى السعودية ومنها انتقل إلى سوريا ولبنان حيث قام بنشاطات دعوية بارزة. وفي السنوات التي تلت حملة 1954 فتحت أبواب المملكة أمام الهاربين من بطش السلطات المصرية (ثم السورية) خصوصاً بعد تصاعد الصراع المصري - السعودي (وفي الأعوام 1958-1965 بشكل أكبر). وقد استقدمت المملكة الآلاف من قيادات وأفراد

---

(642) المصدر نفسه، ص453.

(643) العدد 211، بتاريخ 1947/1/11، ص5.

(644) علي العشماوي: «التاريخ السري لجمعية الإخوان المسلمين، م. س.، ص51.

الإخوان المسلمين ووفرت لهم العمل والمراكز والمناصب الحساسة، وحصل الكثيرون منهم على الجنسية السعودية وبعضهم على الجواز الديبلوماسي حتى. ونظراً إلى لجوء معظم قيادات وكوادر الإخوان إلى السعودية ودول الخليج فقد تشكلت «لجان للعضوية في الكويت وقطر والإمارات وفي الرياض والدمام وجدة». وفي مجلس الشورى العام، وهو السلطة التشريعية للجماعة، «كان هناك 3 من السعودية. وكانت السعودية وأقطار الخليج ممثلة بثقل يفوق أهميتها بكثير نظراً لحاجة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين إلى المال وهذا يتم تلبيته من خلال ذلك». فمندوبو السعودية وقطر والإمارات والبحرين والكويت، وعددهم 7 من أصل 38، «يتم دائماً توظيفهم في عملية جباية الأموال للتنظيم الدولي»[645].

وكما أثّر الإخوان المسلمون في الشبيبة السعودية (خصوصاً أنهم أمسكوا بمفاصل التعليم والجمعيات الخيرية والمؤسسات الإسلامية ودور النشر والمطابع) فقد تأثروا هم أيضاً بالوضع السعودي. «فاستفادوا بقدر ما أفادوا أدبياً ومادياً»[646]. وعقب الإفراج عنه، زار حسن الهضيبي، مرشد الإخوان، المملكة عام 1973، حيث عُقد أول اجتماع موسع لقيادات الإخوان منذ محنة 1954 بمكة المكرمة في موسم الحج بغرض إعادة تشكيل مجلس شورى الجماعة وتكوين لجنة لإعادة بناء هيكل الجماعة. ثم بدأت حركة واسعة بين الإخوان، سافر فيها عدد كبير من قياداتهم وكوادرهم للعمل في المملكة في منتصف السبعينيات التي شهدت حركة نهضة واسعة قادها الملك فيصل، كان من نتائجها انفتاح المملكة واستيعابها لمئات الآلاف من العمال المهنيين والخبراء والأكاديميين المصريين. وقد كان للإخوان الأولوية في الحصول على

(645) انظر عبدالله النفيسي: «الفكر الحركي للتيارات الإسلامية»، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، 1995، ص-36و40-45.

(646) سعد الدين إبراهيم في تقديمه لكتاب علي العشماوي، مرجع سبق ذكره، ص 3.

الوظائف وفرص العمل نظراً للتعاطف الذي أبداه السعوديون رسمياً وشعبياً مع الإخوان الخارجين من محن السجون والمعتقلات. فشهدت هذه الفترة سفر عدد من أقطاب ورموز الإخوان المصريين إلى السعودية، مثل: توفيق الشاوي، كمال الهلباوي، على جريشة، عبدالمنعم تعيلب، عبدالستار فتح الله سعيد وأحمد العسال. إضافة إلى الشيخ محمد الغزالي والشيخ سيّد سابق وآخرين من المحسوبين على الإخوان رغم انفصالهم عنها تنظيمياً. وتمدّد الوجود الإخواني في معظم الجامعات السعودية التي تأسست غالبيتها في هذه الفترة وكانت بحاجة إلى استكمال هياكلها الإدارية والأكاديمية، وكذلك في عدد من المؤسسات الإسلامية الرسمية وشبه الرسمية، وأهمها «الندوة العالمية للشباب الإسلامي» التي ما زالت محسوبة على الإخوان. وأسس عدد من الإخوان مجموعة مدارس ودور نشر وإصدارات صحافية استوعبت عدداً كبيراً من كوادرهم. وامتدت مشاركة الإخوان إلى الأنشطة الاقتصادية التي استوعبت عدداً منهم، أبرزهم: عبدالعظيم لقمة، يوسف ندا (رغم استقراره في أوروبا) ومصطفى مؤمن. وغيرهم من الإخوان الذين أسسوا عدداً من الشركات العاملة في قطاع البنّاء والتشييد غالباً بحكم التوسع العمراني الذي ساعدت عليه الطفرة البترولية والارتفاع الهائل في أسعار النفط بعد حرب أكتوبر. كذلك استوعبت أنشطة المصارف والبنوك الإسلامية قطاعاً كبيراً من كوادر الإخوان في مجال المحاسبة والتجارة. وتنوعت قنوات العلاقات السعودية الإخوانية لتشمل الدعم الذي كانت تقدمه الهيئات الدينية السعودية الرسمية وغير الرسمية (هيئة كبار العلماء، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، إدارة الوعظ والإرشاد والإفتاء. إلخ) للجماعات الإسلامية في جامعات مصر، الذي تمثّل أساساً في طبع ونشر وتوزيع كميات هائلة لعناوين مختلفة من كتب السلفية الوهابية أثّرت في أفكار قادة هذه الجماعات وأعضائها

ونقلها عدد كبير منهم ممن انضموا لاحقاً إلى جماعة الإخوان في نهاية السبعينيات، فتأثّر فكر الإخوان بالفكر الوهابي السلفي كما لم يحدث من قبل. وانعكس هذا التحالف الاستراتيجي بين الجماعة والمملكة على أدبيات الإخوان التي أعطت للمملكة وللأسرة السعودية ما لم تعطه لغيرها من الأنظمة والحكومات العربية والإسلامية[647].

ويروي علي العشماوي أن الحاجة زينب الغزالي حمّلته «رسائل إلى سعيد رمضان والشيخ عبدالرحمن أبو الخير» الذي قالت له عنه «إنه سكرتير الملك سعود» وأعطته «رقم تليفونه الخاص»[648]. وتذكر الحاجة زينب الغزالي أن الرئيس محمد نجيب زارها «قبل الانقلاب بأيام بصحبة الأمير عبدالله الفيصل ويس سراج الدين والشيخ الباقوري وشقيقي علي الغزالي بمناسبة وجود الأمير عبدالله الفيصل في مصر»[649]. وفي مكان آخر قالت زينب الغزالي «أعطيت حميدة قطب قائمة بالمراجع التي ندرسها وكان فيها تفسير ابن كثير والمحلى لابن حزم والأم للشافعي وكتب في التوحيد لابن عبدالوهاب. ودرسنا كذلك وضع العالم الإسلامي كله بحثاً عن أمثلة لما كان قائماً. فقررنا. أن ليس هناك دولة واحدة ينطبق عليها ذلك. واستثنينا المملكة العربية السعودية مع تحفظات وملاحظات يجب أن تستدركها المملكة وتصححها»[650]. ويذكر الإخواني السوري الشهير سعيد حوى أنه «كان حريصاً على ألا يحدث تغيير في السعودية لأن التغيير سيجعل مكة والمدينة وأرض العرب في مخاطر مجهولة. وكتبت تحليلاً حول الوضع في السعودية وبنيت عليه بعض الاقتراحات وقد وصل

---

(647) المعلومات مستقاة من مقالات حسام تمام على موقعه الخاص الإسلاميون: http: //www. islamyun. net

(648) المرجع السابق نفسه، ص 146-152.

(649) زينب الغزالي: «أيام من حياتي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1992، ص 26.

(650) م. س. ن.، ص36-37.

التحليل إلى الملك فيصل رحمه الله وكانت له آثار طيبة في نفسه كما نقل لي وتجاوب مع بعض المقترحات»[651]. وقد أشار الباحثون إلى القدرة التعبوية للجماعات الإخوانية في الجامعات السعودية وتحديداً جامعة الملك سعود وجامعة الملك فهد. وإلى دور أساتذة تلك الجامعات الوافدين العرب وخصوصاً من مصريين وشوام والمحسوبين على الإخوان المسلمين، في إقامة دورات فكرية للطلبة[652].

وقد طرحت العديد من التقسيمات للإخوان المسلمين في السعودية، بعضها يقسمهم فكرياً إلى بنائيين (نسبة إلى حسن البنّا) وقطبيين (نسبة إلى سيّد قطب) والبعض الأخر يقسمهم حركياً لثلاثة أقسام هي:

1- إخوان الحجاز وهم منتشرون في الحجاز والجنوب والمنطقة الشرقية وهم الأكثر تنظيماً والأقوى تأثيراً وانتشاراً.

2- إخوان الرياض أو القيادة العامة وهم النخبة من قيادات وكوادر اقتصر نشاطهم على البيانات.

3- إخوان الزبير وهم مجموعة من أهل الزبير (عوائل سعودية هاجرت في الماضي إلى الزبير جنوب العراق ثم عادت إلى بلادها فسميت باسم تلك البلدة). وهم مسالمون بعيدون عن الصخب[653].

فيما قسّمهم ناصر الحزيمي إلى فئتين: فئة رئيسة معترف بها من قبل

---

(651) سعيد حوى: هذه تجربتي وهذه شهادتي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1407هـ/1987م؛ وانظر طبعة دار عمار، الأردن، الطبعة الثانية، 1988، ص94.

(652) انظر: باقر النجار: «الحركات الدينية في الخليج العربي». دار الساقي، بيروت، 2007، ص33.

(653) انظر: عبدالله بن بجاد العتيبي: «الإخوان المسلمون والسعودية، الهجرة والعلاقة»، ضمن كتاب المسبار «الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج»، م. س.، 7-54. التقسيم ورد صفحة45.

التنظيم الدولي تتميز بالتنظيم وبحملها لمشروع رؤيوي وتركيزها على كتابات سيّد قطب وهم لا يرون البيعة لولي الأمر ويُعرفون عند البعض بالقطبيين؛ وفئة ثانية هم جماعة دار العلم نسبة إلى بيت لهم في دخنة وسط الرياض، وكان يحضر جلساتهم مجموعة من المشايخ[654].

وقد أقام عدد من قيادات الإخوان في السعودية على فترات متقطعة، وكان أبرزهم عبدالفتاح أبي غدة ومحمد الغزالي وعبدالله عزام ويوسف العظم ومحمد المبارك وعبدالحكيم عابدين وسعيد حوى وسعيد رمضان ومصطفى السباعي وزينب الغزالي ويوسف القرضاوي وعلي الطنطاوي ومعروف الدواليبي وعبدالمجيد الزنداني وحسن الترابي وعمر التلمساني ومحمد قطب وحسن الهضيبي ومنير الغضبان وكامل الشريف وعصام العطار. إلخ[655]. ويمكن القول إن أُبوّة الشيخ المصري مناع القطان الروحية لتنظيم الإخوان المسلمين في السعودية سببها تأسيسه للشرعية الإخوانية داخل المجتمع العلمي السلفي من خلال علاقته بالشيخ عبدالرزاق عفيفي، عضو هيئة كبار العلماء في السعودية (ت 1994)، الذي كان أيضاً الرئيس العام لجماعة أنصار السُنّة المصرية. وقد كان جميع أعضاء هيئة كبار العلماء في السعودية من تلاميذه (باستثناء ابن باز). كما أن القطان تخصص في التفسير وعلوم القرآن وكان من الذين قاتلوا في فلسطين عام 1948. وقد جاء إلى السعودية العام 1953 للتدريس في معاهدها، حيث درّس في كلية الشريعة بالرياض ثم في كلية اللغة العربية؛ وصار عضواً في مجلس المعهد العالي للقضاء 1967 ثم أميناً لسره ثم مديراً له، إلى جانب عضوية هيئة التدريس بدرجة أستاذ ثم مديراً للدراسات العليا

---

(654) الحزيمي، م. س.، ص290.

(655) انظر المستشار عبدالله العقيل: «من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة»، دار البشير، بيروت، في جزئين، الطبعة السابعة، 2008؛ ومحمد المجذوب: «علماء ومفكرون عرفتهم»، دار الشواف، الرياض، 3 مجلدات، الطبعة الرابعة، لا ت.

بجامعة الإمام محمد بن سعود؛ ثم إشرافه على مواد التشريع الإسلامي في كلية قوى الأمن الداخلي، ثم عضواً فمقرراً في لجنة وضع السياسات التعليمية في المملكة.

وقد نتج عن هذا التأثر والتأثير بين الإخوان المسلمين والتيارات السلفية السعودية نشوء حركات مثل السرورية والجامية حاولت الجمع بين عباءة الشيخ ابن عبدالوهاب وبنطال سيّد قطب ومحمد قطب.

ويبدو أن صراعاً خفياً وعلنياً نشب في السعودية بين الإخوان المسلمين من جهة وكبار تيار الوهابية والسلفية الحديثية من جهة أخرى. وكانت السلطات تغض الطرف عن نشاط الإخوان المسلمين لأنها كانت أيضاً في صراع خفي وعلني مع المتشددين السلفيين، وأبرز أعلامهم الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ[656]. وأيضاً مع دعوة الإخوان القديمة التي تجددت عند قيامهم بحادثة الهجوم على التلفزيون[657]. ومن أبرز مظاهر الصراع تلك الفتاوى السلفية والوهابية التي تحرّم الإنتماء لأحزاب إسلامية، وخصوصاً كتاب الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد[658] حكم الإنتماء للفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية[659]، الذي قارن فيه بين هذه الجماعات وبين الفرق العقائدية التي خالفت الجماعة في صدر الإسلام واستحقت الوعيد بالنار. كما أعاد علماء المملكة وفي مناسبات كثيرة تأكيد موقفهم من البيعة بمفهومها الشامل من حيث إنه «لا يوجد في الإسلام إلا البيعة العامة أو البيعة الجامعة وتنعقد بموافقة

---

(656) انظر في ما سبق كلامنا عنه وعن كتابه الفتاوى والرسائل.

(657) انظر أيضاً تفاصيل الموضوع في مكان آخر.

(658) رئيس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية وعضو اللجنة الدائمة للإفتاء سابقًا- توفي في فبراير/ شباط 2008.

(659) دار الحرمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1426 هـ - 2006 م.

أهل الشوكة والحل والعقد في الأمة» (انظر موسوعة «مجموع فتاوى علماء السُنّة في الجماعات الإسلامية» على موقع الفتوى[660]. وفيها فتاوى العلماء الشيوخ عبدالله ابن باز وعبدالرزاق عفيفي وعبدالله بن غديان وعبدالله بن قعود والشيخ ابن عثيمين. وكذلك فتاوى الشيخ ناصر الدين الألباني). وكانت مواقف الشيخ بكر أبو زيد أعنفها، وذلك في كتابه الأشهر «خصائص جزيرة العرب»، حيث دعا إلى «وجوب تنظيف هذه الجزيرة من تلكم المناهج الفكرية المبتدعة والأهواء الضالة وأن تبقى عنوان نصرة للكتاب والسُنّة والسير على هدى سلف الأمة حرباً للبدع والأهواء المضلة»[661].

نبذة من مواقف الوهابيين من البنّا والإخوان

تقرأ على كل المواقع السلفية اليوم أن حسن البنّا وجماعته هم من أهل البدع وليسوا من أهل السُنّة والجماعة. وقد أحصوا لهم وجود 10 بدع كبرى على الأقل قال بها البنّا والإخوان ومارسوها:

«كون المسلم «إخواني» –ينتسب إلى جماعة الإخوان– فهذا يعني أن هذا «المسلم الإخواني»:

* منهجه الكتاب والسُنّة بفهم وعلى منهج المبتدع حسن البنّا الصوفي الحصافي الشاذلي الأشعري وبفهم وعلى منهج أتباعه الأشرار من أهل البدع من جماعة الإخوان (فإن جادل هذا «المسلم الإخواني» وقال إن منهجي الكتاب والسُنّة بفهم وعلى منهج الصحابة فنقول له أولاً: إن كنت صادقاً فتب وتبرأ من البدع الكبرى التي وقعت فيها ودعت إليها فرقة جماعة الإخوان الضالة.

---

(660) anti-erhab.com / hezbeh / ftawa_jamaat .html

(661) خصائص جزيرة العرب، مطابع أضواء البيان، الرياض، 1421 هـ، ص 84.

وأيضاً نقول له ثانياً تب وتبرّأ من الفرقة الضالة جماعة الإخوان المبتدعة ومن المبتدعين الإخوانيين أهل الضلال أصحاب البدع الكبرى كالمبتدع حسن البنّا وأتباعه المبتدعين الأشرار فإن أبى ورفض هذا «المسلم الإخواني» ذلك فهو كاذب في دعواه أن منهجه الكتاب والسُنّة بفهم وعلى منهج الصحابة بل هو مسلم ضال مبتدع من الفرق الضالة الاثنتين والسبعين وليس من الفرقة الناجية أهل السُنّة والجماعة السلفيين).

* ويعني أيضاً كون المسلم «إخواني» – ينتسب إلى جماعة الإخوان – أن هذا «المسلم الإخواني» متلبس ببدع كبرى، من أبرزها أنه يؤاخي أهل البدع من الفرق الضالة كالرافضة والخوارج والأشاعرة. وأن هذا «المسلم الإخواني» متلبس بالبدع الكبرى التي وقعت فيها ودعت إليها جماعة الإخوان الضالة، وإليك بعض تلك البدع الكبرى:

البدعة الأولى الكبرى:

حسن البنّا ينفي الانتماء للطائفة المنصورة أهل السُنّة والجماعة، ويُسوّي في جماعته بين أهل السُنّة والفرق الضالة المخالفة، ويعذر الفرق الضالة في ضلالاتها وكفرياتها ولا يُسوغ الإنكار عليها في ضلالاتها وبدعها وكفرياتها، وجماعة الإخوان تضم إليها في الجماعة الرافضة والنصارى والفرق الضالة، والصوفية القبوريون الأشاعرة يتولون قيادة الجماعة خلفاً لحسن البنّا الصوفي الأشعري.

البدعة الثانية الكبرى:

إعراض جماعة الإخوان عن العقيدة الصحيحة، عقيدة السلف الصالح وتوحيد الله تعالى، بل تحذير جماعة الإخوان ممن ينشر التوحيد والعقيدة

الصحيحة وينهى عن الشركيات بدعوى أنه يفرق الأمة ويفرق وحدة المسلمين.

البدعة الثالثة الكبرى:

حسن البنّا صوفي وجماعة الإخوان جماعة صوفية: فجماعة الإخوان متلبسة وحتى الآن بالبدع الصوفية؛ وجماعة الإخوان لا تنكر على الصوفية شركياتها وكفرياتها؛ ومن أصول جماعة الإخوان عدم الإنكار على البدع الصوفية الإضافية ونصرة مذهب الفرقة الصوفية الضالة المتمثل في (البدعة الحسنة في الدين).

البدعة الرابعة الكبرى:

حسن البنّا أشعري يسب ويشتم عقيدة الصحابة والسلف الصالح في صفات الله تعالى، وجماعة الإخوان جماعة أشعرية تدعو للعقيدة الضالة الأشعرية وخلفاء حسن البنّا من قادة الجماعة أشاعرة يدعون للعقيدة الأشعرية.

البدعة الخامسة الكبرى:

جماعة الإخوان هي عميلة للرافضة الشيعة وهي طابور خامس للرافضة في بلاد المسلمين وجماعة الإخوان تعتقد بأن المذهب الشيعي الرافضي هو مذهب شرعي إسلامي كالمذاهب الأربعة!!!.

البدعة السادسة الكبرى:

هدم جماعة الإخوان لمفهوم الولاء والبراء مع اليهود والنصارى وحسن البنّا يقول بأن الكنائس هي معابد الله، إن النصارى إخوان له ولجماعته، وأن القرآن حض على مصافاة ومصادقة اليهود!!!

البدعة السابعة الكبرى:

جماعة الإخوان الضالة تدَّعي وتزعم مواجهة العلمانية ثم تدعو للعلمانية وتطبق العلمانية قولاً وفعلاً وتتحالف مع العلمانيين وتتحالف مع الأحزاب العلمانية للوصول للحكم!!!!

البدعة الثامنة الكبرى:

اختلاف وانحراف تفسير وفهم جماعة الإخوان الضالة لكلمة التوحيد وللتوحيد عن تفسير وفهم أهل السُنّة السلفيين لكلمة التوحيد وللتوحيد.

البدعة التاسعة الكبرى:

تبنّي جماعة الإخوان لفقه الضرار في فروع الدين وفيما حرّمه الله تعالى؛ حيث يُحلّون لأتباعهم ما حرّمه الله تعالى من خلال أنهم يحوّلون معظم مسائل الدين إلى مسائل يسوغ فيها الخلاف -وهي ليست كذلك- من خلال.

* ليّ أعناق النصوص لتوافق أهواءهم، فهم يعتقدون أولاً ثمّ يستدلّون؛ فيأتون بفهم جديد شاذ للنصوص الشرعية لم يُسبق إليه بما يوافق أهواءهم ويجمع الجماهير حولهم.

* ويصححون ضعيف الأحاديث ويضعفون صحيح الأحاديث بما يوافق أهواءهم.

* ويتمسكون ويتشبثون في المسألة بزلات العلماء وبالأقوال الشاذة والضعيفة مما هو مخالف لصريح النص الشرعي ومخالف لعمل وفهم السلف الصالح.

وهدف جماعة الإخوان من كل ذلك أن يَغُلّوا يد أهل السُّنّة من الإنكار عليهم، فكلما أنكر عليهم أهل العلم يقولون هذا من الخلاف السائغ الذي لا يُنكَر فيه على المخالف -وهو ليس كذلك- وبالتالي يحرّمون الإنكار عليهم في تحليلهم لما حرّم الله تعالى (فيحلون على سبيل المثال (حلق اللحى والاختلاط والموسيقى وتمثيل المرأة أمام مع الرجال وأمام الرجال وتصوير ذوات الأرواح و..) والهدف من ذلك أن تجمع جماعة الإخوان طالبي الدنيا ومحبي المعاصي وراغبي التفلت من أوامر الشرع والتفريط في دين الله تعالى (ثم لا تنكر عليهم ولا تطلب منهم إلا تأييدها في الوصول للحكم).

البدعة العاشرة الكبرى:

تحويل حسن البنّا الانتماء من الانتماء للإسلام ولأهل السُّنّة والجماعة إلى التعصب له ولجماعته[662].

وفي الكتاب نفسه (إثبات فساد منهج ودعوة البنّا) فتاوى للعشرات من علماء السلفية الوهابية بحق البنّا والإخوان. لا يمكن جمعها وتعدادها. ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

ابن باز: «جماعة الإخوان وجماعة التبليغ من الاثنتين والسبعين فرقة الضالة».

«حركة الإخوان ينتقدها خواص أهل العلم فهي لا تدعو إلى التوحيد ولا تحذر من الشرك والبدع ولا تعتني بالسُّنّة»..

محدث العصر الإمام الألباني: «ليس صحيحاً أن يقال إن الإخوان من

(662) انظر كتاب: «إثبات فساد منهج ودعوة حسن البنّا وجماعة الإخوان وأنها ليست على منهج السلف الصالح»، منشور على كل المواقع السلفية على الإنترنت، لا مؤلف ولا تاريخ، في حوالي 415 صفحة، الفصل العاشر: الصفحات 46-49.

أهل السُنّة لأنهم يحاربون السُنّة».

فقيه الزمان الإمام ابن عثيمين: «لا يجوز العمل مع الفرق الضالة»..

«الإخوانيون والتبليغيون فرق وأيضاً من يدعي السلفية وليس منها».

العلاّمة الشيخ صالح الفوزان: «لا يوجد في الإسلام جماعات وانما هي جماعة واحدة وهذه الجماعات فرق مخالفة».

««هذه البلاد كانت جماعة واحدة على الحق فجاءت هذه الجماعات ففرقت شبابها».

العلاّمة الشيخ صالح اللحيدان: «جماعة الإخوان وجماعة التبليغ ليسوا من أهل المناهج الصحيحة».

«دعوة الإخوان المسلمين دعوة سياسية وليست امتداداً للدعوة السلفية».

العلاّمة االشيخ بن غديان، «جماعة الإخوان وجماعة التبليغ لها حركات سيئة في بلادنا».

«هذه الجماعات لم تكن معروفة في هذه البلاد وجاءت لتفرق أهلها، فإن كانت عندهم دعوة صحيحة فليذهبوا إلى إسرائيل».

العلاّمة المحدث عبدالمحسن العباد: «جماعة الإخوان وجماعة التبليغ فرق محدثة وأخطائها عظيمة فيحذر منها».

«كتابي: «رفقاً أهل السُنّة.» لا يعني من كتبت عنهم في مدارك النظر ولا الإخوان ولا المفتونين بسيّد قطب وفقه الواقع فهؤلاء ليسوا من أهل السُنّة».

معالي الشيخ صالح آل الشيخ: «جماعة الإخوان لا يحترمون السُنّة ولا

يحبون أهلها وهم أصحاب تلون ويرمون الوصول إلى السلطة».

العلامة عبدالعزيز الراجحي: «لا يجوز الانتماء إلى الجماعات والتحزب لها».

العلامة المحدث ناصر الدين الألباني: «الله يهدينا وإيّاكم، الحركة القائمة اليوم في الضفة هذه حركة ليست إسلامية شئتم أو أبيتم، لأنّهم لو أرادوا الخروج لأعدوا له عدّته، أين العدّة؟؟؟ العالم الإسلامي كله يتفرج وهؤلاء بيتقتلوا ويتذبحوا ذبح النعاج والأغنام، ثمَّ نريد أن نبني أحكام كأنّها صادرة من خليفة المسلمين، ومن قائد الجيش الذي أمَّره هذا الخليفة، ونيجي بأي لجماعة مثل جماعة حماس هذه، نعطيهم الأحكام الإسلامية، ما ينبغي هذا بارك الله فيكم، نحن نرى أنَّ هؤلاء الشباب يجب أنْ يحتفظوا بدمائهم ليوم الساعة، مش الآن.».

الإمام مقبل بن هادي الوادعي: «موقف أهل السُنّة والجماعة من الإخوان المسلمين أنّهم يحكمون على منهجهم بأنه منهج مبتدع، وعلى أفرادهم بأنه من كان يعلم بالمنهج ويلتزم به فإنه مبتدع، ومن كان لا يعلم المنهج وهو يظن أنه ينصر الإسلام والمسلمين فيعتبر مخطئاً[663].

---

(663) انظر الباب الخامس عشر من كتاب «إثبات فساد منهج ودعوة البنّا، تحذير كبار العلماء من جماعة الإخوان ومن مؤسسها حسن البنّا، م. س.، ص 394-413.

المصادر الفكرية التنظيمية للعنف الجهادي المعاصر

نحاول في هذا القسم أن نتناول أبرز المصادر الفكرية والتنظيمية التي كانت في أساس السمة السلفية والعنفية التكفيرية التي ولدت ونشأت عليها الجماعات الجهادية في سبعينيات القرن العشرين، والتي أودت بها في ما بعد إلى ما يسمى بالسلفية الجهادية التي هي أقرب إلى تراث الخوارج.

1 - فتوى ابن تيمية في التتار ومقولة الياسة أو الياسق بحسب أحمد شاكر

في جواب على سؤال موجه إليه حول تتار «ماردين»، الذين «يقدمون إلى الشام مرة بعد مرة، وقد تكلموا بالشهادتين وانتسبوا إلى الإسلام ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر، فهل يجب قتالهم أم لا؟»؛ أجاب شيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية: «نعم يجب قتال هؤلاء. وهذا مبني على أصلين: أحدهما المعرفة بحالهم؛ والثاني معرفة حكم الله فيهم». وقد شرح ابن تيمية مبررات الفتوى موضحاً حالهم الموجب للحكم بقتالهم». أما عن المعرفة بحالهم فإن ابن تيمية يستعرض ما يتناقله الناس عن غزواتهم، وخصوصاً لجهة تركهم الصلاة والصوم والزكاة والحج ونقض العهود واستباحة دماء وأموال وأعراض المسلمين والمسلمات وقتالهم على ملك جنكيز خان وليس على الإسلام. وهم

يدّعون دين الإسلام إنما يعظمون دين الكفار ويطيعونهم ويوالونهم، وإن جنكيز خان وضع لهم الياسة (أو الياسق) كشرع يتبعونه. قال ابن كثير عن الياسق إنه كتاب مجموع من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وفيها كثير مما وضعه (جنكيز خان) من

مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونه على ما علم وتبّين من كتاب الله وسنة رسوله[664].

ويبدو بحسب روايات العديد من الإسلاميين الجهاديين (حوارات خاصة في القاهرة 1999 - 2000) أن الشيخ أحمد محمد شاكر[665] (1892 - 1958) هو أول من وصف القوانين الوضعية الحديثة بالياسق العصري. ولعله اطلع على معنى الياسق عند اشتغاله على كتابه الشهير «عمدة التفسير»، وهو اختصار قام به لتفسير ابن كثير، وأخرج منه خمسة أجزاء (لاحظ أن سيّد قطب قرأ ابن كثير في السجن واعتمده مرجعاً أساسياً له في تفسيره «الظلال»، كما جعلته زينب الغزالي مرجعاً من مراجع التثقيف لشباب التنظيم الإخواني الجديد). وقد اعتبر الشيخ شاكر أن القوانين الوضعية «كفر بواح لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام- كائناً من

---

(664) راجع: محمد عمارة: الفريضة الغائبة، جذور وحوارات، دراسات ونصوص، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2009، ص63-70. انظر أيضاً: ناجح إبراهيم عبدالله: سلسلة تصحيح المفاهيم، فتوى التتار، دراسة وتحليل، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004.

الياسق أو الياسا أو الياسة: قانون صدر عام 1206 م وضعه جنكيز خان، وهو يشتمل على جانب كبير من الأحكام التي تتعلق بالجزاء والعقاب من أجل نشر الأمن في أرجاء الامبراطورية. استطاع جنكيز خان من خلال قانون الياسا أن يقضي على أسباب الفوضى في امبراطوريته وينشر الأمن في كافة الأنحاء الخاضعة لحكمه والممتدة عبر هضبة منغوليا، ويوضح قانون الياسا كراهية جنكيز خان للسرقة والزنا وشرب الخمر والظلم. وابن بطوطة في رحلته استعمل اسم الياسق بدلاً من الياسا.

(665) الملقب بشمس الأئمة أبو الأشبال، إمام مصري من أئمة الحديث في العصر الحديث، درس العلوم الإسلامية وبرع في كثير منها، فهو فقيه ومحقق وأديب وناقد، لكنه برز في علم الحديث حتى انتهت إليه رئاسة أهل الحديث في عصره، كما إشتغل بالقضاء الشرعي حتى نال عضوية محكمته العليا.

كان- في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها». وهو يرى أن كتاب الياسق يشبه القوانين الوضعية في زماننا إلا أن الفارق بينهما هو أن الياسق كان يتحاكم إليه التتار فيما بينهم ولا يلزمون به غيرهم، أما القوانين الوضعية فهي اليوم ملزمة لجميع الناس، «فمن ترك قوانين الشريعة واحتكم للقوانين الوضعية كفر بإجماع المسلمين»[666].

غير أن الكتاب العمدة في نظر السلفية الجهادية هو المسمى «حكم الجاهلية» وهو عبارة عن مقالات وخطب وبعض المقتطفات من آراء وتفسيرات الشيخ شاكر في كتابه عمدة التفسير. وفي مقدمته يقول ابنه أسامه «وقد رغبت مكتبة السُنّة تكريمه بإصدار كتاب أسمته «حكم الجاهلية»، وذلك بمناسبة مرور مائة عام على ميلاده في يناير/كانون الثاني 1992م. وهذا الكتاب عبارة عن موضوعات شتى للشيخ أحمد محمد شاكر في كتب ومقالات متفرقة تناولت موضوعاً يكاد يكون واحداً عن حكم الجاهلية، فرجعت إلى كتب عمدة التفسير (مختصر تفسير ابن كثير) والمسند والسمع والطاعة والكتاب والسُنّة والعمدة ومقالات وردت في كتاب «كلمة الحق» وفي مجلة الفتح والهدي النبوي، ونشكر مكتبة السُنّة على هذا العمل القيم». وقدّم للكتاب سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ، مفتي الديار السعودية. (وسيكون لهذا المفتي، ثم لمن جاء بعده من المفتين في السعودية، دور كبير في تعميم فكر أحمد شاكر ومذهب ابن تيمية والوهابية بين الإخوان المسلمين العرب ممن لجأ إلى السعودية هرباً من اضطهاد أنظمتهم؛ ولذلك خصصنا له فقرة لاحقاً).

(666) انظر وثيقة صادرة عن جماعة الجهاد-طلائع الفتح في مصر، بعنوان: الإيمان عند أهل السُنّة والجماعة، مركز النور للدعوة والإعلام، ط1، لا م.، لا ت.، ص 14-15)، أرشيف المؤلف.

ويمكن تلخيص الكتاب بما جاء عن الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة، 50). يقول ابن كثير «ينكر تعالى على من خرج من حكم الله المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات، التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم «جنكيز خان» الذي وضع لهم كتاباً مجموعاً من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية، والنصرانية، والملة الإسلامية، وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعاً متبعاً، يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله، حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير، قال تعالى:

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (المائدة، 50) أي: يبتغون ويريدون، وعن حكم الله يعدلون، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة، 50) أي: ومن أعدل من الله في حكمه، لمن عقل عن الله شرعه وآمن به وأيقن، وعلم أن الله أحكم الحاكمين، وأرحم بخلقه من الوالدة بولدها، فإنه تعالى هو العالم بكل شيء القادر على كل شيء، العادل في كل شيء» (انتهى قول الحافظ ابن كثير). ويعلّق الشيخ شاكر في عمدة التفسير: «والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. والنوع الآخر: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا. وإنما هي كلمة مغلية، أصلها: ياسة، فحرفها أهل مصر، وزادوا بأولها سيناً فقالوا: سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام،

فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية! وما الأمر فيها إلا ما قلت؛ واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت بمصر والشام. وذلك أن جنكز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق، لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة –قرر قواعد وعقوبات، أثبتها في كتاب سماه: ياسة، ومن الناس من يسميه: يسق، والأصل في اسمه: ياسة، ولما تمم وضعه كتب ذلك نقشاً في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه، فالتزموه بعده، حتى قطع الله دابرهم. وكان جنكز خان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض –كما تعرف هذا إن كنت أشرفت على أخباره –فصار الياسة حكماً بتاً في أعقابه، لا يخرجون عن شيء من حكمه – ثم قال (القائل هو المقريزي في «خططه» (3/ 359). في ص (359) بعد ذكر أمثلة من سخافات هذه الياسة: «وجعل حكم الياسة لولده جقتاي بن جنكز خان، فلما مات التزم من بعده أولاده وأتباعهم حكم الياسة، كالتزام أول المسلمين حكم القرآن، وجعلوا ذلك ديناً لم يعرف عن أحد منهم مخالفته بوجه».

«... أفيجوز –مع هذا– في شرع الله أن يُحكم المسلمون في بلادهم بتشريع مقتبس عن تشريعات أوروبا الوثنية الملحدة؟ بل بتشريع تدخله الأهواء والآراء الباطلة، يغيرونه ويبدلونه كما يشاؤون، لا يبالي واضعه أوافق شرعة الإسلام أم خالفها؟ إن المسلمين لم يبلوا بهذا قط –فيما نعلم من تاريخهم– إلا في ذلك العهد، عهد التتار، وكان من أسوأ عهود الظلم والظلام. ومع هذا فإنهم لم يخضعوا له، بل غلب الإسلام التتار، ثم مزجهم فأدخلهم في شرعته، وزال أثر ما صنعوا، بثبات المسلمين على دينهم وشريعتهم وبأن هذا الحكم السيئ الجائر كان مرجعه الفريق الحاكم إذ ذاك، لم يندمج من أفراد الأمم الإسلامية المحكومة، ولم يتعلموه ولم يعلموه أبناءهم. فما أسرع ما زال أثره. أفرأيتم هذا الوصف القوي من الحافظ ابن كثير –في القرن الثامن– لذاك

القانون الوضعي، الذي صنعه عدو الإسلام جنكيز خان؟ ألستم ترونه يصف حال المسلمين في هذا العصر، في القرن الرابع عشر؟ إلا في فرق واحد، أشرنا إليه آنفاً: أن ذلك كان في طبقة خاصة من الحكام: أتى عليها الزمان سريعاً، فاندمجت في الأمة الإسلامية، وزال أثر ما صنعت ثم كان المسلمون الآن أسوأ حالاً وأشد ظلماً منهم، لأن أكثر الأمم الإسلامية الآن تكاد تندمج في هذه القوانين المخالفة للشريعة، والتي هي أشبه شيء بذاك «الياسق» الذي اصطنعه رجل كافر ظاهر الكفر، هذه القوانين التي يصطنعها ناس ينتسبون للإسلام، ثم يتعلمها أبناء المسلمين، ويفخرون بذلك آباءً وأبناءً، ثم يجعلون مرد أمرهم إلى معتنقي هذا «الياسق العصري» ويحقرون من يخالفهم في ذلك، ويسمون من يدعوهم إلى الاستمساك بدينهم وشريعتهم «رجعياً» و«جامداً»!!، إلى مثل ذلك من الألفاظ البذيئة. بل إنهم أدخلوا أيديهم فيما بقي في الحكم من التشريع الإسلامي، يريدون تحويله إلى «ياسقهم الجديد»، بالهوينا واللين تارة، وبالمكر والخديعة تارة، وبما ملكت أيديهم من السلطات تارات، ويصرحون -ولا يستحيون- بأنهم يعملون على فصل الدولة عن الدين!!. أفيجوز إذاً -مع هذا- لأحد من المسلمين أن يعتنق هذا الدين الجديد، أعني التشريع الجديد! أو يجوز لأب أن يرسل أبناءه لتعلم هذا، واعتناقه واعتقاده والعمل به، عالماً كان الأب أو جاهلاً؟! أوَيجوز لرجل مسلم أن يلي القضاء في ظل هذا «الياسق العصري»، وأن يعمل به ويُعرض عن شريعته البينة؟! ما أظن أن رجلاً مسلماً يعرف دينه ويؤمن به جملة وتفصيلاً، ويؤمن بأن هذا القرآن أنزله الله على رسوله كتاباً محكماً، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبأن طاعته وطاعة رسوله الذي جاء به واجبة قطعية الوجوب في كل حال - ما أظنه يستطيع إلا أن يجزم غير متردد ولا متأول بأن ولاية القضاء في هذه الحال باطلة بطلاناً أصلياً، لا يلحقه التصحيح ولا الإجازة. إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضحة وضوح الشمس، هي كفر

بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة. ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام -كائناً من كان- في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها، فليحذر امرؤ لنفسه، و«كل امرئ حسيب نفسه» ألا فليصدع العلماء بالحق غير هيابين، وليبلغوا ما أمروا بتبليغه غير موانين ولا مقصرين. سيقول عني عبيد هذا «الياسق العصري» وناصروه، أني جامد، وأني رجعي، وما إلى ذلك من الأقاويل، ألا فليقولوا ما شاءوا، فما عبأت يوماً ما بما يقال عني، ولكني قلت ما يجب أن أقول»[667].

2 - الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ ومفهوم الحاكمية

هو العلامة محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب، ولد في عاشوراء سنة 1311هـ (يوليو/تموز 1893) في الرياض، حفظ القرآن في صغره، واشتغل بطلب العلم الشرعي وتحصيله من مشايخه كوالده، وعمه الشيخ عبدالله، والشيخ حمد بن فارس، والشيخ سعد بن حمد بن عتيق، كما كان كثير الاطلاع في مختلف الكتب، وقام بالتدريس في جلسات منظمة ومتعددة. تولى ومارس أعمالاً ضخمة كالتدريس، والفتيا، كما كان رئيساً للقضاة، كما تولى رئاسة المعاهد والكليات الشرعية، ووكل إليه الإشراف على مدارس البنّات، وكلف برئاسة الجامعة الإسلامية بالمدنية المنورة، إلى غير ذلك من المسؤوليات. وتتلمذ على يديه الكثير من علماء نجد من أشهرهم: الشيخ عبدالله بن حميد والشيخ عبدالعزيز بن باز، والشيخ عبدالله بن جبرين. كما خلّف مسائل وفتاوى، جُمعت في ثلاثة عشر جزءًا، وقد توفي في الرياض في 24 رمضان سنة 1389هـ (نوفمبر/ تشرين الثاني 1969).

---

(667) انظر كتاب: حكم الجاهلية، مكتبة السنّة، القاهرة، 1992، الصفحات 16-19.

يعتبر الشيخ محمد بن إبراهيم من كبار الذين دعوا إلى جعل الحاكمية لشرع الله وحده ومحاربة حكم الطاغوت بمختلف صوره وأنواعه. ويُلاحِظُ المطّلع على فتاوى ورسائل هذا الشيخ، تقريره وتأكيده الدائم على اختصاص الله وحده بالحكم ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ (الأنعام، 57). فيذكر «أن الشرع وحده المتعيِّن للحكم بين الناس، وفصل النزاع عند ما يحصل التنازع، واعتبار شيء من القوانين للحكم بها ولو في أقل القليل لا شك أنه عدم رضا بحكم الله ورسوله»[668]. كما يؤكد على أن تحكيم شرع الله وحده وهو معنى شهادة أن محمداً رسول الله، فيقول وبكل قوة: وتحكيم الشرع وحده دون كل ما سواه شقيق عبادة الله وحده دون ما سواه، إذ مضمون الشهادتين أن يكون الله هو المعبود وحده لا شريك له، وأن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المتَّبع المُحكَّم ما جاء به فقط، ولا جردت سيوف الجهاد، إلا من أجل ذلك والقيام به فعلاً وتركاً وتحكيماً عند النزاع[669]. وعند ما تطالع رسالته المسماة بـ«تحكيم القوانين»، ترى كيف حشد الأدلة القرآنية، وأقام —من خلالها— الحجة على «وجوب التحاكم إلى شرع الله وحده، دون ما سواها من القوانين الإفرنجية وغيرها».

ومن باب تحقيق الكفر بالطاغوت ونفي الإلهية عما سوى الله، في هذه المسألة خصوصاً، نجد أن الشيخ يسلك عدة مسالك من أجل تقرير هذا الأمر، فتراه يشن حملة قوية ضد القانون الوضعي وأهله، شاهداً عليهم بالكفر فيقول: «إن من الكفر الأكبر المستبين تنزيل القانون اللعين، منزلة ما نزل به الروح الأمين، على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ليكون من المنذرين، في الحكم

---

(668) فتاوى ورَسائل سَماحة الشيخ محمَّد بن إبراهيم بن عَبد اللطِيف آل الشيخ مفتي المملكة ورئيس القضاة والشؤون الإسلامية طيَّبَ الله ثراه. جَمع وترتيب وتحقيق الشيخ محمد بن عبدالرحمن بن قاسم وفقه الله. الطبعة الأولى، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، 1399 هـ، وهي في 13 جزءاً. أنظر الفتاوى 12/251.

(669) المرجع السابق، 12/251.

به بين العالمين، والرد إليه عند تنازع المتنازعين، مناقضة ومعاندة لقول الله عز جل: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء، 59)[670].

ويقول عن هؤلاء القانونيين: «وقد قال الله تعالى منكراً على هذا الضرب من الناس، ومقرراً ابتغاءهم أحكام الجاهلية، وموضحاً أنه لا حكم أحسن من حكمه ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة، 50). فتأمل هذه الآية الكريمة، وكيف دلت على أن قسمة الحكم ثنائية، وأنه ليس بعد حكم الله تعالى إلا حكم الجاهلية، الموضح أن القانونيين في زمرة أهل الجاهلية شاءوا أم أبوا، بل هم أسوأ منهم حالاً وأكذب منهم مقالاً»[671]، وعندما يورد الحالات التي يكون فيها الحكم بغير ما أنزل الله كفراً أكبر. نجده يذكر في ضمنها ما كان واقعاً مؤسفاً يعصف ببلاد المسلمين، ويغضب الرب جل جلاله، فيقول في ذلك: «الخامس: وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع ومكابرة لأحكامه ومشاقة لله ورسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعداداً وإمداداً وإرصاداً وتفريعاً وتشكيلاً وتنوعياً وحكماً وإلزاماً ومراجع مستمدات. فكما أن للمحاكم الشرعية مراجع ومستمدات مرجعها كله إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فلهذه المحاكم مراجع هي القانون الملفق من شرائع شتى وقوانين كثيرة كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين، ومن مذاهب بعض البدعيين المنتسبين إلى الشرعية، وغير ذلك. فهذه المحاكم الآن في كثير من أمصار الإسلام مهيأة مكملة مفتوحة الأبواب، والناس إليها أسراب إثر أسراب، يحكم حكامها بينهم بما يخالف حكم

(670) المرجع السابق، 284/12.

(671) المرجع السابق، 286/12، 287.

السُّنّة والكتاب، من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتحتمه عليهم، فأي كفر فوق هذا الكفر»[672]؟! ويذكر الشيخ -أيضاً- أن البلد التي يحكم فيها بالقانون (أي الوضعي) ليس بلد إسلام، فيجب الهجرة منها[673] ويتجلى مفهوم وممارسة فقه الواقع، لدى الشيخ من خلال تبيانه «للمزالق» التي وجدت في عصره مما يصادم تحكيم شرع الله، حيث كان بصيراً بالقوانين الوضعية ومحذراً من «أخطارها»، ومن ثم اتخذ موقفاً حازماً تجاه أي هيئة أو مؤسسة ذات حكم وضعي. فمن ذلك رفضه لنظام الغرفة التجارية التي يراد أن تكون مرجعاً لحل الخلافات التجارية الواقعة، ويصف هذا النظام بأنه «مصادمة لما بعث الله به رسوله من الشرع الذي هو وحده المتعين للحكم بين الناس»[674]. ولذا يتم تعديل نظام هذه الغرفة، ومع ذلك فنجد الشيخ يعلن موقفه من هذا التعديل - قائلاً: «إن اسم حكم وحاكم في فض النزاع والخصومات في الحقوق والأموال ونحوها لا يسوغ منحه لأي شخص مهما بلغ من الحنكة والتجارب والمرانة في الأمور إلا لشخص استضاء بنور الشرع المحمدي»[675]. ثم يقول بعد ذلك: «لذا نرى لزاماً إحالة كل نزاع إلى المحاكم الشرعية فهي التي من حقها أن تقوم بفض النزاع وفصل الخصومات وإعطاء كل ذي حق حقه بالطرق الشرعية»[676]. ولا يكتفي الشيخ بهذه المطالبة فحسب، بل يقوم بتسطير خطاب آخر مطالباً بوجوب وتعيّن إلغاء الغرفة التجارية، وكان مما قاله عن أهل تلك الغرفة: «وإن كانوا يخدعون عبّاد المادة، والذين لا مبالاة لهم بسلوك الجادة بجعل تحكيمها والرجوع إليها اختيارياً لا إجبارياً، ولعمر الله لقد جاء صاحب هذه الكلمة شيئاً

---

(672) م. س. 12/289. 290.

(673) المرجع السابق، 6/188.

(674) المرجع السابق، 12/250.

(675) المرجع السابق، 12/252.

(676) المرجع السابق، 12/ 254.

فرياً، متى كان التخيير في التحكيم إلى المتحاكمين، وأن لهم تحكيم من اتفقوا على تحكيمه من حاكم شرعي وغير شرعي، أو ليس الله يقول: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء، 65). أما يوقظنا ما أوقع الله بالحكومات التي استحسنت القوانين من إبادة خضراهم ، التي جعلت بقاء ما معهم من الدين الإسلامي شذر مذر، واسماً لا حقيقة»[677].

وأما عن موقف الشيخ من نظام العمل والعمال، فهو ينكر هذا النظام، قائلاً عنه: «فالنظام المشار إليه قانوني وغير شرعي، ولا يجوز إقراره أو تأييد ما بني عليه مطلقاً»[678]. ويحذّر الشيخ أحد القضاة عند ما قال هذا القاضي -في قضية ما- «هذا راجع للحكومة تحكم فيه من تشاء» -يعني نظام العمل والعمال- فأجابه الشيخ «كيف مثلك يرضى أن يكون التحاكم إلى غير المحاكم الشرعية فضلاً أن تسعى في أن يكون التحاكم عند غيره»[679]. وتتجدد مثل هذه المواقف في موقف ثالث لهذا الشيخ إزاء هيئة فض المنازعات التجارية، حيث أنكرها الشيخ، قائلاً: «لا نقرّ التحاكم إلا إلى المحاكم الشرعية لقيامها بالحكم بين الناس بمقتضى الكتاب والسُنّة»[680]. كما أكد في رسالة أخرى على إحالة جميع القضايا حتى قضايا السينما والدخان ونحوهما إلى الشرع، واستنكر إحالتها لتلك الهيئة، فكان مما قاله «إن الواجب شرعاً هو تحكيم الشرع المطهر في جميع ما يحصل فيه التنازع، والمحاكم ليس عليها غضاضة في نظر أي قضية يتقدم فيها متنازعان»[681]. وهذا موقف رابع يستنكر فيه الشيخ تعيين أعضاء

---

(677) المرجع السابق، 255/12.

(678) المرجع السابق، 264/12.

(679) المرجع السابق، 265/12، وأنظر أيضاً 468/12.

(680) المرجع السابق، 260/12.

(681) المرجع السابق، 261/12.

قانونيين في إحدى الهيئات التنظيمية لفصل النزاع، لأن ذلك «تسوية بين الشرع والقوانين الوضعية، وفتح باب لتحكيم القوانين الوضعية واستبدال الشريعة الإسلامية بها»[682]. وانظر إلى موقفه من الهيئة الملكية وهو «استنكار الإلزام بقرار هيئة لا تظهر عليها الصيغة الشرعية، والذي ينبغي في المشاكل أياً كان نوعها أن تحال إلى المحاكم الشرعية»[683]. ويتكرر نفس الإنكار من الشيخ في إحالة القضايا الحقوقية إلى المجالس الإدارية[684]. كما يسطّر الشيخ خطاباً ينهى فيه عن التحاكم إلى هيئة زراعية[685]. كما يطالب الشيخ بإلغاء لجنة طبية تتعلق بالقضايا الجنائية، ويعلل ذلك بأن غالب أعضائها غير شرعيين[686]. كما أن الشيخ استنكر تلك القوانين «الطاغوتية المستحدثة في العصر الحاضر»، فهو لم يغفل عن الإنكار والتحذير من «العادات الجاهلية عند أهل البادية»، فقد كان الأعراب «يتحاكمون إلى عادات (وسلوم) الآباء والأجداد، ويتركون حكم الله تعالى»، وقد عدّ الشيخ هذا التحاكم «من أنواع الحكم بالطاغوت الذي يخرج من الملة، وحذّر منه أيّما تحذير»[687].

3 - الشيخ الدكتور محمد خليل هراس

هو «العلاّمة، السلفيُّ، المحقّق، من محافظة الغربيَّة بجمهورية مصر العربية، ولد بقرية الشين -مركز قطور- محافظة الغربية (طنطا) عام 1916. وقرية الشين أخرجت كثير من العلماء ومنهم فضيلة الشيخ الدكتور عبدالعظيم

---

(682) المرجع السابق، 262/12.

(683) المرجع السابق، 270/12.

(684) المرجع السابق، 267/12.

(685) المرجع السابق، 269/12.

(686) المرجع السابق، 268/12.

(687) المرجع السابق، 280/12، 282، 284.

بن بدوي، وكيل جماعة أنصار السُّنّة المحمدية، وصاحب كتاب الوجيز في فقه السُّنّة والكتاب العزيز». تخرَّج من الأزهر في الأربعينيات من كلية أصول الدين، وحاز على الشهادة العالمية العالية (الدكتوراه) في التوحيد والمنطق. وعمل أستاذًا بكلِّيَّة أصول الدين في جامعة الأزهر. أُعير إلى المملكة العربية السعودية، ودرَّس في جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية بالرياض، ثمّ أُعير مرَّةً أخرى، وأصبح رئيسًا لشعبة العقيدة في قسم الدِّراسات العليا في (كلية الشريعة سابقًا/جامعة أم القرى حاليًا) بمكة المكرمة.

عاد إلى مصر، وشغل منصب نائب الرئيس العام لجماعة أنصار السُّنّة النبوية، ثم الرئيس العام لها بالقاهرة. وفي عام (1973م) -قبل وفاته بسنتين- اشترك مع الدكتور عبدالفتاح سلامة في تأسيس جماعة الدعوة الإسلامية في محافظة الغربية، وكان أول رئيس لها. له مؤلفات عدة؛ منها:

1 - تحقيق كتاب «المغني» لابن قدامة، وقد طُبع لأول مرة في مطبعة الإمام بمصر.

2 - تحقيق وتعليق على كتاب «التوحيد» لابن خزيمة.

3 - تحقيق وتعليق على كتاب «الأموال» لأبي عُبيد القاسم بن سلام.

4 - تحقيق ونقد كتاب «الخصائص الكبرى» للسيوطي.

5 - تحقيق وتعليق على كتاب «السيرة النبوية» لابن هشام.

6 - شرح «القصيدة النونية» لابن القيم في مجلّدين. - وقد طبعتها دار المنهاج (وهي دار سلفية -لا تنشر الا كتب السلف والسلفيون- فجزاها الله خيراً).

7 - تأليف كتاب «ابن تيمية ونقده لمسالك المتكلمين في مسائل الإلهيات».

8 - شرح «العقيدة الواسطية» لابن تيمية.

وقد رد في مقال شهير على أستاذه محمد البهي الذي كان قد نشر مقالاً صدر في كتيّب صغير عن دار الفكر ببيروت حول الفكر الإسلامي انتقد فيه الحركة الوهابية. وقد نشر الهراس مقاله في كتاب صغير الحجم بعنوان «الحركة الوهابية» صدر عن دار الكاتب العربي ببيروت (لا تاريخ نشر). والبهي كان أستاذاً للهراس في مادة الفلسفة الإسلامية بالدراسات العليا بكلية أصول الدين (إحدى كليات جامعة الأزهر بالقاهرة)، وكان مشرفاً على رسالته التي حصل بها على العالمية من درجة أستاذ، وكانت بعنوان «ابن تيمية السلفي». وفي ذلك تنشر المواقع السلفية رواية تحوّل الهراس إلى العقيدة الوهابية السلفية هذا نصها: عن الشيخ محمد أمان الجامي في فاتحة شرح الهراس للعقيدة الواسطية قال: الشيخ محمد خليل هراس كان رجلاً من علماء الأزهر، وكان أشعرياً صوفياً فليسوفاً، ولما أراد أن يقدم رسالة الماجستير أو الدكتوراه، طلبوا منه أن يؤلف كتاباً يرد به على شيخ الإسلام ابن تيمية، فإنه كان يرد على الفلاسفة، فجمع كتب ابن تيمية ليرد عليه، ولما أن أخذ في قراءتها مدة ثلاثة أشهر تبين له الحق في العقيدة، فرجع عن الأشعرية، ولزم أهل السُنّة والجماعة، واعتقد بمعتقدهم الصحيح، ثم حوّل رسالته إلى (عقيدة ابن تيمية السلفي) بدلاً من الرد عليه.». ويبدو من كلام الجامي أنه لا يعرف القصة حقيقة وأنه لم يقرأ حتى ما كتبه الهراس نفسه في مقدمة كتابه في الرد على البهي من أن رسالته كانت لنيل العالمية من درجة أستاذ وليس «الماجستير أو الدكتوراه». وأن المشرف على الرسالة

كان البهي نفسه باعتباره أستاذه في الفلسفة. وفي كتبه طوّر الشيخ هراس مقولات التوحيد والكفر، وجاهلية المجتمعات، ومذهب السلف الصالح، ودافع عن ابن تيمية والوهابية خير دفاع.

4 - أبو الأعلى المودودي ودعوة الجماعة الإسلامية

وُلد الإمام المودودي في عام 1903 في مدينة (أورانغ آباد) من مدن ولاية حيدر آباد الدكن الإسلامية بجنوب الهند. في بيت معروف بالعلم والورع، عريق في الأمجاد، يرجع نسبه إلى جد الأسرة المودودية: قطب الدين مودود: شيخ الطريقة الصوفية الششتية التي ازدهرت في الربع الأول من القرن الهجري السادس في منطقة (هرات) في أفغانستان بالقرب من حدود إيران. وقد هاجر أحد فروع الأسرة المودودية إلى الهند وكان شيخ هذا الفرع اسمه أبو الأعلى المودودي. وامتازت هذه الأسرة طيلة تاريخها في الهند بالدعوة والتوجيه ومجانبة الدنيا والتزام الورع والتقى. تلقّى الإمام علومه الابتدائية من والده من علوم اللغة العربية والقرآن والحديث والفقه واللغة الفارسية، حيث إنه حفظ «الموطأ» للإمام مالك بظهر الغيب. كما أن والده رباه تربية حسنة في جميع عاداته وأخلاقه. ثم التحق بالمدرسة الثانوية في مدينة (أورانغ آباد) وتخرج من التعليم الثانوي وهو في عامه الرابع عشر بتفوق أثار الإعجاب عند أقرانه وأساتذته لذكائه البالغ ونباهته الفائقة.

والده السيّد أحمد حسن ترك مهنة المحاماة التي كان يكسب منها ما يعيش عليه، وتفرغ للعبادة والمجاهدة بالنفس. وهذا الأمر جعل وضعه المادي ضعيفاً، ولم يستطع البقاء في مدينة (أوارنغ آباد) فغادرها إلى مدينة (بهوبال) وترك ابنه في حيدر آباد لإكمال الدراسة، حيث عاش في عوز مادي شديد. وكان بيتُه يبعد عن دار العلوم خمسة عشر كيلومتراً، وكان يذهب إليه مشياً على

الأقدام صباحاً ويعود مساءً. وكان لا ينال أحياناً ما يأكله. ولم يمض على ذلك ستة أشهر حتى بلغه أن والده أصيب بالشلل الشديد. فترك الإمام المودودي الدراسة وذهب مع والدته إلى (بهوبال) وقام على خدمة الوالد ابناً باراً له إلى أن وافته المنيةُ في عام 1917.

دخل الإمام المودودي بعد وفاة الوالد في فترة قاتمة من الحياة حين أصبح وحيداً في الدنيا، ليس له إلا أن يبني حياته بعرق جبينه وكد يمينه. وبقي في هذا الوضع يعاني مصاعب لا تُعدّ ولا تُحصى: يرحل من بلد إلى بلد مشتت الفكر منهوك القوى يبحث عن مورد الرزق إلى أن وصل في عام 1918 مدينة (جبل بور) بالهند. ونظراً لباعه في الكتابة والترجمة والقدرة التعبيرية اختار لنفسه مجال الصحافة (ترجم للأوردية كتاب قاسم أمين «المرأة الجديدة» ولما يتجاوز الخامسة عشر من العمر)، فانضم إلى جريدة «المدينة» التي كانت تصدر في جبل بور، ومنها انتقل بعد شهر ونصف إلى جريدة اسبوعية أخرى في نفس المدينة اسمها (تاج) مؤيدة للمؤتمر الهندي بزعامة المهاتما غاندي الذي كان المودودي من مؤيديه. وكانت الهند في تلك الفترة تهتز بالحركات السياسية وعلى رأسها حركة المحافظة على الخلافة الإسلامية التي قادها الزعيم الإسلامي مولانا محمد علي (توفي في لندن 1931 ودفن بجوار المسجد الأقصى في القدس). وكان الصحفي الشاب متحمساً لتلك الحركة فأصبح يكتب افتتاحيات الجريدة التي كانت تثير المشاعر وتلهب العواطف. لم يكن هذا فقط، بل ساهم في الحركة مساهمة فعلية وكان يقتطع مما كان ينال من المكافأة من الجريدة، ويتبرع لصندوق الحركة. كما أنه ألف كتابين أولهما: «النشاطات التبشيرية في تركيا». وثانيهما: «مجازر اليونانيين في سمرنه».

واحتكاكه بحركة الخلافة أتاح له الفرصة للاتصال بالشخصيات

الكبيرة والزعماء السياسيين في الهند وخصوصاً مولانا محمد علي وقد صار مقرباً منه، فحثه على الانتقال إلى مدينة دلهي حيث ساعد في نشر مجلة «هامدارد» الناطقة باسم حركة الخلافة. وكانت هذه هي بدايات اهتماماته الإسلامية.

جاء الإمام المودودي إلى مدينة دلهي عاصمة الهند قديماً وحديثاً وقابل مفتي الديار الهندية الشيخ كفاية الله الدهلوي، والشيخ أحمد سعيد المشهور بسحبان الهند. وحاز الإمام المودودي بأخلاقه الرصينة ووعيه السياسي وكفاءاته الرائعة ونهجه الصحفي البليغ على إعجاب هذين العالمين، علماً بأنهما كانا من كبار زعماء جمعية العلماء بالهند الموالية لحركة غاندي. ولما قررت جمعية العلماء هذه إصدار أول جريدة لها باسم «المسلم» في أوائل عام 1921، وقع اختيارها على الأديب الشاب المودودي البالغ من العمر سبعة عشر سنة كرئيس تحرير لها. واستمرت تلك الجريدة إلى عام 1923. وقد شجعته قيادة جمعية العلماء على تلقي تعليم علمائي رسمي على يد علماء من المدرسة الديوبندية الحنفية في مسجد فاتح بور بدلهي. وفي عام 1924 أصدرت الجمعية جريدة أخرى باسم «الجمعية»، ناطقة بلسان جمعية العلماء بالهند ومعبّرة عن آراء جماعة ديوبند، واختير المودودي كذلك كرئيس تحرير لها. واستمر الإمام في الجريدة إلى عام 1928.

ظل الإمام المودودي ينشر أفكاره بالحماسة الشديدة للدفاع عن المسلمين في صفحات جريدة (الجمعية) أربعة أعوام متتاليات بأسلوب اتسم بالموضوعية ومقارعة الحجة بالحجة إلى عام 1928. كما أنه نشر في حلقات متسلسلة في الجريدة كتابين له نالا رواجاً عظيماً وإعجاباً كبيراً في الأوساط العلمية. أولهما: «مرجع قوة المسلم»، والثاني: «الجهاد في الإسلام».

وفي عام 1926 اغتال أحد الشباب المسلمين الثائرين زعيم حركة التهنيد بعد أن ألَّف هذا الرجل كتاباً ذكر فيه الرسول بكلمات نابية. فقامت على إثر هذا الحادث حركة عنفية من الهجمات على الإسلام والمسلمين، إلى أن جاء بعض الزعماء الهندوس يطعنون في الإسلام ويفترون عليه إفتراءات كاذبة، ويقولون: إنه دين ينافي العقل ولا يقوم على المنطق والاستدلال، وإنه دين العرب الهُمّج.

سبب تأليفه «الجهاد في الإسلام»

في تلك الأيام بالذات ألقى المغفور له مولانا محمد علي الجوهر خطاباً في الجامع الكبير بمدينة (دلهي) قال فيه بصوت متهدج: «ليت شخصاً من المسلمين يقوم ويفند الافتراءات التي يوجهها الهندوس إلى الإسلام». وكان من الذين استمعوا إلى هذا الخطاب فتى يافع لم يبلغ بعد الثلاثة والعشرين من عمره، وهو بعد أن سمع هذا النداء من أكبر زعيم مسلم في الهند عقد في نفسه القيام بهذا الواجب. وبدون أن يضيع أية لحظة من الوقت بدأ يغربل أمهات الكتب في هذا الموضوع، وبدأ يطالع تاريخ الحروب عند جميع الشعوب قديماً وحديثاً، وبدأ يكتب في هذا الموضوع حلقات متواصلة في جريدة «الجمعية» فأثارت تلك الحلقات ضجة في البلاد، لأنها شدت أزر المسلمين وحطمّت حجج غير المسلمين الواهية في باب الجهاد. ثم صدرت الحلقات في سفر ضخم يبلغ خمسمائة صفحة من الحجم الكبير وسمي «الجهاد في الإسلام». وتولّى السيّد سليمان الندوي إصدار طبعته الأولى في عام 1928. وكان الدكتور محمد إقبال ينصح دائماً الشباب المسلمين باقتناء هذا الكتاب.

جاء هذا التأليف نقطة تحول في حياة الإمام المودودي حيث قال عن

ذلك: «إن كتاب الجهاد في الإسلام نفعني أكثر من أي شخص آخر: دخلت في تأليفه وكنت على حمية القومية، وخرجت منه وأنا على حمية الإسلام. عرفت الإسلام وعرفت طريقة إحيائه. وقررت أن لا أدخل عالم الصحافة في المستقبل إلا لأن أجعلها وسيلة لخدمة الإسلام وإحيائه». وهكذا اتسعت الهوة بينه وبين الأجواء القومية الهندية وشملت «مفاصلته» هذه حزب المؤتمر الهندي، إذ رأى في دعوته للأمة الهندية قناعاً لنزعة قومية هندوسية. ونظراً للعلاقة الوثيقة بين حزب المؤتمر وجمعية العلماء فقد انتهى المودودي إلى فك ارتباطه بالجمعية. «كان السؤال الذي يلح عليه هو: لماذا ضعف حكم المسلمين في الهند وما الذي أدى إلى انهياره؟ وفي استلهام لميراث المصلحين المسلمين الهنود الكبار مثل أحمد السرهندي وولي الله دهلوي، كانت إجابته عن السؤال المطروح تتلخص في أن السبب يعود إلى تأثر المسلمين بالتقاليد المحلية التي أدت إلى إضعاف الروح والقيم الإسلامية. النتيجة المنطقية لهذه الإجابة أن بدأ المودودي في الدعوة لتأسيس كيان منفصل للمسلمين والقطيعة مع الثقافة الهندية الهندوسية».

ترك الإمام المودودي الصحافة وغادر دلهي إلى حيدر آباد الدكن (آخر الإمارات الإسلامية في الهند البريطانية) واشتغل بأعمال بسيطة يعيش عليها، ثم يقضي معظم أوقاته في المطالعة، بحيث إنه أفرغ من عام 1929 إلى عام 1932 العديد من خزانات الكتب والمراجع في ذهنه «استعداداً للمهمة الجديدة: مهمة الدعوة إلى الإسلام في عصر مليء بالأفكار والتيارات: عصر يفرض على الداعية أن يتزوّد بوعي علمي شامل. وأن يحظى بعصا من البرهان يتوكأ عليها ويهش بها على غنمه ويحقق بها مآرب أخرى».

خرج الإمام من عزلته ومعه زاد العلم والتقوى وعصا الحجة والبرهان،

وتولى إدارة مجلة ترجمان القرآن في عام 1933، وبدأ يقدم فيها دعوته ورسالته بعزم جديد وأسلوب فريد يوقظ الضمائر ويحرك السواكن. وكان غلاف المجلة في جميع اعدادها مكلّلاً بالعبارة التالية:

«إن هذه المجلة فريدة في نوعها في أنحاء شبه القارة الهندية. وغايتها الوحيدة إعلاء كلمة الله والدعوة إلى الجهاد في سبيل الله، ومهمتها الأصلية هي نقد الأفكار الحديثة، ومبادئ الحضارة والمدنية السائدة بمحك القرآن، ثم عرض المبادئ التي جاء بها كتاب الله وسُنّة رسوله في كل مجال من مجالات الفلسفة والعلم والسياسة والاقتصاد والمدنية والاجتماع، وتطبيق تلك المبادئ على ظروف العصر الحاضر. إن هذه المجلة تدعو الأمة المسلمة إلى حياة جديدة. وخلاصة دعوتها: أيها الناس اجعلوا قلوبكم وأذهانكم مسلمة خاضعة لله، وتخلّوا عن نظم الجاهلية، واسلكوا صراط الله المستقيم. وخذوا كتاب الله بقوة لتكونوا سادة العالم وأئمة الحضارات».

وتابع الإمام المودودي اصدار المجلة من 1932 إلى آخر لحظات حياته اللهم إلا الفترات التي صادرتها فيها الحكومات. ونشر الإمام المودودي في صفحات المجلة حتى عام 1941 (عام تكوين الجماعة) أفكاراً وبحوثاً شملت جميع جوانب الإسلام المهمة. كما أنها «شملت النقد العلمي الشجاع للحضارة الغربية بأفكارها المادية وتصوّراتها المنحرفة».

وحقق الإمام في تلك الفترة التي شملت تسع سنين أمرين أساسيين:

الأول: أخذ الإمام كل شكل من أشكال الجاهلية من الجاهلية القديمة إلى الجاهلية الحديثة وتناوله بحثاً ونقداً، وأوضح مؤثرات الجاهلية التي وجدت سبيلها إلى المجتمعات الإسلامية في القديم، أو التي تغلغلت فيها في

العاصر والحاضر. وشرح بالنقد والفحص عيوب الجاهليات وموبقاتها الفكرية ومضارها الخلقية والاجتماعية. كما انتقد المذاهب الفقهية عند المسلمين: انتقد دُعاة الجمود والتقليد وانتقد أدعياء الاجتهاد المطلق. انتقد المنكرين لحجية السُنّة من جانب، والمتساهلين فيها من جانب آخر. وانتقد دعاة التحرر من الدين وكذلك الذين يجعلون الدين يَتبَعُ أهواءهم.

الثاني: شرح الإمام نظام الحياة للإسلام، كما هو مستمد من كتاب الله وسنة رسوله، بأسلوب عقلي يقوم على الاستدلال وبصورة تفصيلية خالية من الشوائب الدخيلة: أي ما هي عقيدة الإسلام، ما هي نظريته نحو الكون والإنسان، ما هي فلسفته للأخلاق، ما هي عباداته والحكمة الكامنة فيها، ما هو السلوك الذي يريد الإسلام إفراغ الإنسان في قالبه، ما هي أسس حضارته ومدنيته، ما هي مبادئه الأساسية في المدنية والاقتصاد والاجتماع والسياسة، وأي نظام للتربية والتعليم يلائم طبيعته، كيف كان يحُلُّ مشكلات الحياة الإنسانية في غابر الأزمان، كيف يحلها في عصرنا الحاضر، وما هي المحاولات التي بذلت لإقامته على منهج السلف؟ تناول كل ذلك في كتاباته ومحاضراته المستمرة وحاول عرضها بطريقة يطمئن إليها الإنسان العصري المثقف.

كان كل عدد من المجلة يحمل جذوة من العواطف الجياشة ورسالة واضحة تأخذ بمجامع القلوب. ووردت الإمام المودودي الرسائل من أنحاء شبه القارة تؤيد دعوته وتصدق فكرته وتتعهد بمسايرته في المنشط والمكره إذا قرر قراراً واتخذ خطوة في سبيل دعوته. وهنا كتب الإمام المودودي مقالاً جعل عنوانه: «شريعة الأحرار لا شريعة الخانعين». وقال بكل صراحة إن الذي يحب أن يتخذ الإسلام عقيدة وديناً، والدعوة إليه منهجاً ومسيرة فليسمع مني أن الإسلام لا يحتاج إلى أشخاص ضعاف وإنما يحتاج إلى أبطال. وقال في ذلك

المقال:

«إن الشريعة الربانية لم تنزل للأقزام الخانعين، ولا لعبدة الأهواء وهواة الدنيا، ولا للذين مثلَهم كمثل الريشة في مهب الرياح أو كالغشاء الجاري مع تيار الماء، ولا للحربائيين الذين يتلوّنون بكل لون من ألوان الظروف. وإنما أُنزلت لأولئك الليوث الأبطال الذين يملكون بشجاعتهم تغيير مهب الرياح وتحويل مجرى الحياة إلى ما يريدون، ويُحبّون صبغة الله على سائر الأصباغ والألوان. وقد عزموا على أن يصبغوا بها جميع العالم ومن هو على هذا النمط فلي معه همسات وأشواقٌ. وأما من سواه فأنا منه على عذر».

بين الإمام المودودي ومحمد إقبال

وكان من المعنيين بمجلة الإمام المودودي ودعوته الفريدة الدكتور محمد إقبال (1877 - 1938)، وكان يقول عن المودودي: إن هذا الشيخ يعرض دين الرسول بقلم مؤيد من الرسول إن شاء الله. وكان إقبال بدوره أيضاً يستجيش روح الجهاد في الجيل الجديد، بأشعاره الرائعة وخطبه الحماسية، وبحوثه العلمية. ووجهّ إقبالُ الدعوةّ إلى الإمام المودودي عن طريق أحد أصدقائه لمقابلته. فحضر الإمام المودودي إلى مدينة لاهور وقابل محمد إقبال. وجرى بينه وبين إقبال ثلاثة لقاءات متتالية، يقول عنها الإمام المودودي:

«كان بيني وبين إقبال انسجام كبير في الآراء. والمخطط الذي كان في ذهني، نفس المخطط كان في ذهن إقبال. وكان المخطط يتركز على أمرين رئيسين: بيان أوجه النظام الإسلامي بأسلوب علمي، وإعداد الرجال الذين يصلحون لقيادة المسلمين فكرياً وعملياً».

واقترح محمد إقبال أن يهاجر الإمام المودودي من حيدر آباد إلى

بنجاب: مهد جميع الحركات والدعوات. فوافق الإمام على هذا الاقتراح وألقى عصاه في شهر مارس/ آذار عام 1938 في قرية صغيرة من قرى بنجاب بعيدة عن جمال العمران وضوضاء الحياة، وعن كل ما يمُتّ إلى الحياة المدنية الجديدة بصلة، وقف أرضها صديق لمحمد إقبال شرط تسميتها باسم دار الإسلام. ولم يمض على نزول الإمام في تلك القرية إلا شهرٌ ونصفٌ حتى بلغته وفاة محمد إقبال رحمه الله. وكتب الإمام المودودي حول هذا الحادث كلمة قصيرة قال فيها: «فقدت أكبر صديق لي في الدنيا بموت هذا الرجل العظيم».

نزل الإمام المودودي في قرية (دار الإسلام) في 18 مارس/ آذار 1938 وارتحل منها إلى لاهور بعد حوالي ثلاثة أشهر لما حصل بينه وبين صاحب الوقف من خلاف حول غايات هذا الوقف. وقد علم بوجود الإمام في لاهور القائمون على كلية (حماية الإسلام) التي كانت تُعتبر أول مؤسسة تعليمية عصرية تسير تحت عناية المسلمين. فعرضوا على الإمام أن يكون محاضراً في الكلية فقبل ذلك العرض ولكن كمحاضر شرف، ولم يأخذ على عمله ولا شيئاً يسيراً وبقي سنة كاملة يلقي المحاضرات في الكلية عن الإسلام ودعوته.

وفي تلك الفترة بالذات ألقى الإمام محاضرات عديدةً صغيرة الحجم كبيرة المعنى في العديد من المدن. وظل في حركة دائبة يخاطب الجيل الجديد من المثقفين من خلال مجلته الشهرية، ودروسه في الكلية ومحاضراته في المجتمعات والجامعات، ليكوّن منهم جيلاً إسلامياً يتحمل أعباء الدعوة الإسلامية في شبه القارة الهندية.

تأسيس الجماعة الإسلامية

في الرابع والعشرين من شهر أغسطس/ آب من العام 1941 أسس

المودودي «الجماعة الإسلامية» في الهند (قبل تشكيل باكستان 1947)، ولخص أهدافها كما يلي:

«إن غاية الجماعة الإسلامية ومناط جميع جهودها هو إقامة دين الله أو إقامة النظام الإسلامي، وكسب مرضاة الله، والحصول على النجاة في الآخرة. وليس المراد من إقامة دين الله إقامة جزء معين منه، بل إقامة دين الله كاملاً سواء فيما يرجع إلى الحياة الفردية أو الحياة الجماعية، أو إلى الصلاة والصيام والحج والزكاة، أو إلى الاقتصاد والاجتماع والمدنية والسياسة. إذ ليس في الإسلام ولا جزء بسيط منه يعتبر غير ضروري. فالإسلام كله ضروري. وعلى المؤمن أن يبذل قصارى جهده في إقامة الإسلام كاملا بدون أن يقسمه إلى أجزاء، فالجزء الذي يتعلق بحياة المؤمن الفردية يقيمه المؤمن في حياته بصفة فردية. والجزء الذي لا تتم إقامته نظاماً جماعياً، ويبذلوا له جهوداً متضافرة. وإن كان الهدف الحقيقي للمؤمن في حياته ابتغاء مرضاة الله والنجاة في الآخرة. إلا أن هذا الهدف لا يتحقق أبداً إلا ببذل المساعي في إقامة دين الله في أرضه. وعلى هذا يكون هدف المؤمن الواقعي إقامة الدين وهدف المؤمن الحقيقي ابتغاء مرضاة الله التي لا تحصل إلا بالجهود التي تبذل في اقامة دينه».

عقيدة الجماعة

أما عقيدة الجماعة الإسلامية فهي ما تحمله كلمة الشهادة: لا إله إلا الله محمد رسول الله. والمراد من الجزء الأول من هذه العقيدة، أي كون الله إلهاً واحداً دون غيره هو: إن كل ما في السماوات والأرض فالله خالقه ومالكه وهو حاكمه.

تتطلب هذه العقيدة:

1 - أن لا يعتقد الإنسان فيما دون الله ولياً له أو وكيلاً، وقاضياً لحاجاته، وكاشفاً لمشكلاته، ومجيباً لدعواته. فغير الله لا يملك بتاتاً سلطة من السلطات خارج الأسباب المادية.

2 - أن لا يعتقد في غير الله أنه ينفعه أو يضره. وأن لا يتقي أحداً غيره. ولا يخاف إلا إياه، ولا يطمع إلا منه، ولا يتوكل إلا عليه، فالله وحده مرجع جميع السلطات.

3 - أن لا يدعو إلا الله، ولا يتعوذ إلا منه ولا يستعين إلا به، ولا يعتقد في غيره أن له ضلعاً ونفوذاً في التدابير الإلهية، أو أن شفاعته تبدّل قضاء الله وقدره، فالجميع في مملكة الله من الملائكة أو الأنبياء، أو الأولياء ليسوا إلا رعيته التي لا تملك شيئاً إلا بإذنه.

4 - أن لايطأطىء رأسه أمام غير الله، ولا يعبدإلا إياه، ولا ينذر إلا له، ولا يتعامل مع أحد غير الله ما كان يتعامله المشركون مع آلهتهم. فالله هو وحده يستحق أن يؤدى له كل أنواع العبادة.

5 - أن لا يُسلّم لغير الله بأنه ملك، أو مالك الملك، أو مرجع السلطة العليا. ولا يتعرف لأحد غير الله بحقّه في الأمر والنهي بناءً على سلطته الذاتية. وكذلك لا يؤمن بغير الله شارعاً ومقنناً مستقلاً بذاته. ويرفض كل طاعة لا تتبع طاعة الله ولا تلتزم بأحكام الله. فالله وحده هو مالك حقيقي لملكه وخالق حقيقي لمخلوقه. وليس لغيره أبداً حق الملكية المطلقة والحاكمية الذاتية.

ويلزم بعد قبول هذه العقيدة:

6 - أن يتنازل الإنسان عن حريته وسيادته، وأن يتخلّى عن اتباع أهوائه، وأن يكون عبداً مخلصاً لله الذي آمن به إلهاً دون منازع.

7 - أن لا يزعم لنفسه مالكاً حقيقياً لأي شيء، بل يؤمن بأن كل ما عنده من الأشياء حتى نفسه، وجوارحه، ومواهبه الذهنية وقواه الجسدية ملك لله عز وجل وأمانة له عنده.

8 - أن يعتبر نفسه مسؤولاً أمام الله، ومحاسباً عنده. ولا يغيبن عن باله ولا للحظة واحدة حين استهلاكه قواه ومواهبه وعند سائر تصرفاته ومعاملاته أن سوف يُحاسّب على كل شيء من ذلك.

9 - وأن يجعل رضى الله مقياس ما يحبه، وسخط الله مقياس ما لا يحبه.

10 - وأن يجعل ابتغاء مرضاة الله والتقرب إليه غاية جهوده ومناط حياته.

11 - وأن يتخذ هدى الله هو الهدى في أخلاقه ومعاملاته وحياته الاجتماعية والمدنية والاقتصادية والسياسية حتى في كل أمر من أمور الدنيا، وأن يرفض كل طريق أو ضابط يخالف شريعة الله.

والمراد من الجزء الثاني من هذه العقيدة، أي محمد رسول الله، أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) هو آخر الأنبياء، وبواسطته أرسل الله رب العالمين مالك هذا الكون الهداية الحقيقية والأحكام المعتمدة إلى الناس كافة وأمر الله نبيّه (صلى الله عليه وسلم) أن يكون بتطبيق هذه الهداية والأحكام المعتمدة في الحياة العلمية مثالاً يحتذى وقدوة يقتدى.

من مستلزمات الإيمان بهذا الجزء من العقيدة

1 - أن يقبل الإنسان بدون أدنى تلكؤ كل ما ثبت من محمد صلى الله عليه وسلام من تعليم أو هدى.

2 - وأن يكون له الكفاية بصدد الأخذ بأمر أو الكف عنه في أن ذلك الأمر مما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو نها عنه، وأن لا تستند طاعته على أي دليل آخر سواه.

3 - وأن لا يعترف بأحد سوى الرسول الله صلى الله عليه وسلام هادياً ومرشداً مستقلاً بالذات، ولا تكون طاعته لأحد غيره إلا تابعة لكتاب الله وسُنّة رسوله لا منفصلة عنهما.

4 - وأن يتخذ كتاب الله وسُنّة رسوله مرجعين للاحتجاج والاستناد في كل شأن من شؤون الحياة. وأن يأخذ بكل رأي أو عقيدة أو طريق يوافق الكتاب والسُنّة ويرفض كل رأي أو عقيدة أو طريق يخالفهما. ويجب أن يرجع إليهما في كل معضلة تتطلب الحل.

5 - وأن ينزع من قلبه كل نوع من أنواع العصبيات سواء أكانت شخصية، أو عائلية، أو قبلية، أو عنصرية، أو قومية، أو وطنية أو طائفية. ولا يشغف بشيء حباً أو تقديراً يفوق حب وتقدير الحق الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، أو يضاهيه.

6 - وأن لا يتخذ إنساناً سوى الرسول عليه الصلاة والسلام مقياساً للحق. وأن لا يرى أحداً يفوق الانتقاد حيث لا يسئل عما يفعل، وأن لا يقع في العبودية الفكرية لأحد من الأشخاص بل يضع كل شخص على المقياس الذي

وضعه الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ويعطيه المكانة المناسبة بموجب ذلك المقياس.

7 - وأن لا يسلم لأحد جاء بعد النبي صلى الله عليه وسلم منصباً من شأنه أن يكون الإقرار به أو إنكاره معياراً لكون المرء مؤمناً أو كافراً[688].

5 - تقي الدين النبهاني وحزب التحرير

قام حزب التحرير بفضل جهود مشتركة من ثلاث شخصيات فلسطينية نابهة جمعتها وحدة الثقافة والميول والابتلاء، هم الشيخ تقي الدين النبهاني والشيخ داوود حمدان والأستاذ نمر المصري. وقد عايش هؤلاء الثلاثة الأحداث الجسام التي تعرضت لها المنطقة وقوى التغيير التي تحكمت فيها، فلمسوا آثار الإخوان المسلمين التي كانت بارزة في فلسطين خلال هذه الفترة، وألمّوا بنقاط القوة والضعف فيها. وشاهدوا تعثر الحزب القومي الذي أسسه أنطون سعادة للعمل على تحقيق «الدولة القومية» في إطار البيئة الجغرافية (سوريا الكبرى) ومحاولته إيجاد مكان «للمحمدية» -كما أطلق على الإسلام- في دولته هذه. ثم شاهدوا ميشيل عفلق وإخوانه وهم يكوّنون على أنقاض الحزب القومي ومن أشلائه حزب البعث، من أمشاج عربية واشتراكية وإسلامية لتحقيق الوحدة العربية. واكتشف الثلاثة ما في هذه التكوينات من ضعف أو تلفيق. ويبدو أنهم

(688) هذا القسم حول حياة وفكر وجهاد المودودي كنت قد كتبته قبل الشروع بإعداد الكتاب، معتمداً فيه على المراجع التالية:
أسعد جيلاني: أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ترجمة دكتور سمير عبدالحميد إبراهيم. شركة الفيصل بلاهور. طبعته الأولى بالعربية 1398هـ / 1978م.
خليل أحمد الحامدي: الإمام أبو الأعلى المودودي: حياته، دعوته، جهاده، المكتبة العلمية. لاهور. الباكستان. 1980م.
حمد بن صادق الجمال: أبو الأعلى المودودي: حياته وفكره العقدي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، 1401 هـ 1986م.
د. سمير عبدالحميد إبراهيم: أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، دار الأنصار، القاهرة: 1399 هـ - 1979م.
د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة: 1407 هـ - 1987م
وقداستفدت لاحقاً من كتاب الصديق المفكر الفلسطيني الدكتور بشير موسى نافع «الإسلاميون»، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.

كانوا قريبين أيضاً من تجربة الحاج محمد أمين الحسيني بقدر قربهم من بدايات تجارب الأحزاب والحركات السياسية القومية الحديثة يومذاك. ومن بين هؤلاء الثلاثة يحتل النبهاني موقعاً متميزاً، إذ كان هو عقل الحزب ومنظّره والدينامو المركزي فيه.

درس النبهاني في الأزهر وفي كلية دار العلوم القاهرية بين عامي 1928 و1932 وهي الأعوام التي شهدت بروز حسن البنّا والإخوان المسلمين. ثم صار نائباً لرئيس جمعية الاعتصام الإسلامي في حيفا الشيخ محمد نمر الخطيب؛ وهما رفضا معاً الانضمام إلى الإخوان حين زارهم وفد بقيادة سعيد رمضان[689] (صهر البنّا) في 10/26/ 1945 والغريب أننا لا نملك أية معلومات عن عمل النبهاني وأفكاره في القاهرة أيام الإخوان. ثم في القدس قبل هجرته القسرية إلى دمشق بعد النكبة، ولا عن سر نفوره من الإخوان وعدم انتسابه إليهم باستثناء ما يقوله أحد أوائل الإخوان الفلسطينيين عبدالعزيز الخياط[690] الذي يروي أن البنّا انتدبه للكلام في تأبين أحد الزعماء في الرملة (1946) فالتقى النبهاني الذي «أثنى على البنّا، وقد عرفه في مصر، إلا أنه أخذ عليه ضبابية فكرة إعادة الإسلام إلى الحكم»[691]. وقد أخذ الخياط على النبهاني يومها أن حديثه كان ضبابياً، إذ كان يدعو إلى العروبة أكثر من دعوته إلى الإسلام[692]. وبحسب مصادر فلسطينية مختلفة فإن النبهاني انتمى في تلك المرحلة (1945-1948) إلى «كتلة القوميين العرب» وهي تجمع محلي

---

(689) أنظر محسن محمد صالح: التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد 1917-1948، مكتبة الفلاح، الكويت 1988، ص444.

(690) من أوائل المنضمين لاحقاً إلى حزب النبهاني، ثم ترك العمل السياسي وصار وزيراً للأوقاف في 5 حكومات أردنية 1973-1989.

(691) أنظر: عبدالعزيز الخياط، مقابلة أجراها فيصل الشبول، مجلة الوسط، لندن، العدد 180، 1995/7/10، ص30-33.

(692) نفس المرجع.

نشأ في حيفا[693]. في يونيو/حزيران 1948وإثر النكبة الكبرى هاجر النبهاني إلى دمشق حيث التقى رفيقيه حمدان والمصري وأخذوا معاً يتدارسون أسباب النكبة. ووضع الشيخ تقي الدين وقتئذ 3 كتب امتنع الحزب لاحقاً عن إعادة طبعها وهي: «نظام المجتمع» (1949) و«إنقاذ فلسطين» (كانون الثاني 1950) و«رسالة العرب» (آب 1950). وقد ذهب النبهاني يومها إلى أن النكبة كانت نتيجة قرن من التخطيط الإسرائيلي والتدهور العربي، وأنه لا بد لمجابهة ذلك من إقامة أمة ذات مبدأ يبلور الغاية الواحدة. وقد وجد هو ورفاقه أن مبدأ الأمة الواحدة هو «الإسلام»، فالمجتمع العربي هو «أمة إسلامية حياة ودستوراً حتى لغير المسلمين من العرب». وبهذا أصبح المطلوب هو توظيف الإسلام للقيام بهذه المهمة التاريخية، بل وتجاوزها إلى دور عالمي مؤثر في حياة العالم بأسره.

عاد النبهاني إلى القدس إثر استدعائه من طرف محافظها أنور الخطيب وتعيّن قاضياً شرعياً، ثم أصبح قاضياً في محكمة التمييز. وفي القدس اتصل مجدداً بأنصار الحسيني، كما بأنصار حزبي البعث والقومي السوري. وهو دخل في تلك المرحلة في مغامرات انقلابية لا ندري مدى صحة وقائعها، إذ تذكر بعض المصادر أنه تعاون مع الكولونيل عبدالله التل، الآمر العسكري لمنطقة القدس، في محاولة القيام بانقلاب عسكري ضد الملك عبدالله الهاشمي، وأن النبهاني اتصل لهذه الغاية (هو وعبدالله الريماوي الأردني وأحد مؤسسي البعث) بالرئيس السوري

حسني الزعيم لطلب الدعم السوري والمصري في الانقلاب ضد الملك المتهم بالتآمر على فلسطين وبالاستعداد لضم الضفة الغربية إلى مملكته (وهو

(693) أنظر بيان نويهض الحوت: القيادات السياسية والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917-1948، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1981، ص901.

ما جرى لاحقاً). وقد وعدهم الزعيم بالدعم. وبعد فشل المحاولة الانقلابية وضم الضفة قام أنصار المفتي الحسيني باغتيال الملك عبدالله. ومن هذه الحادثة المسلحة وغيرها تبلورت لدى النبهاني مفاهيمه عن الحل المطلوب. فاستقال من القضاء الشرعي وانتقل إلى التعليم (في الكلية الإسلامية بعمان وفي المدرسة الإبراهيمية بالقدس) بغية التفرغ أكثر للعمل السياسي. وقد ضم إلى الحلقة الضيقة الأولى للحزب عبدالقديم زلوم والأخوين رجب واسعد بيوض التميمي (وهم من الخليل). ويقول بعض الباحثين بأن الشيخين داوود حمدان ونمر المصري كان لهما الدور الأبرز في بلورة الخيار الإسلامي للنبهاني وإبعاده عن المؤثرات القومية، إذ إنهما كانا يحملان خطاباً إسلامياً ثورياً بعد النكبة، كما يظهر في المقدمات التي وضعوها لكتب النبهاني الحزبية الأولى (وهي: الدولة الإسلامية -نظام الإسلام-النظام الاجتماعي في الإسلام)، وقد حذف الحزب لاحقاً هذه المقدمات من طبعات هذه الكتب بعد انفصال حمدان والمصري عن النبهاني[694] عام 1956.

في تلك المرحلة التأسيسية يبدو أن النبهاني تأثر بسيّد قطب وبكتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام خصوصاً. فهو دُعي إلى إلقاء محاضرات في دور الإخوان في الضفة الغربية (وكانت تحت الحكم الأردني) أشهرها محاضرة نظام المال في الإسلام التي يقول بعض قادة الإخوان إنها تكاد تكون منقولة بالحرف عن سيّد قطب[695].

ولفهمي جدعان رأي آخر يقول بأن سيّد قطب هو الذي تأثر بكتابات

---

(694) عبدالعزيز الخياط، م. س.، ص33 وانظر أيضاً بشير موسى نافع، الإسلاميون، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010، ص65.

(695) أنظر: أحمد البغدادي، حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الكويت، 1994، ص-10 وصادق أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، عمان، لا ن، 1976، ص90-93. والمشهور أن صادق أمين هذا هو الشهيد عبدالله عزام الذي كان من أشد خصوم حزب التحرير تشهيراً بهم.

النبهاني وليس العكس نظراً لحداثة انتقال قطب إلى الصف الإسلامي في تلك الأيام[696] وهو أمر يحتاج إلى نقاش نظراً إلى كون كتابات قطب تطورت إسلامياً وفنياً منذ صدور كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام عام 1949، أي قبل سنوات من صدور أول كتاب إسلامي للنبهاني. غير أنه يمكن المجادلة والقول بأن الأفكار الحركية حول الطليعة والحزب والحركة والمفاصلة وكذلك أفكار التنظيم والتعبئة لسيّد قطب كانت لاحقة على كتابات النبهاني الحزبية، خصوصاً: نظام الإسلام، مفاهيم حزب التحرير، نقطة الانطلاق، التكتل الحزبي، الدولة الإسلامية، نظام الحكم في الإسلام، النظام الاقتصادي في الإسلام، النظام الاجتماعي في الإسلام، أسس النهضة، الشخصية الإسلامية (وكلها صدرت ما بين 1952 و1953). وهذه نقطة خطيرة تحتاج إلى تحقيق وبحث في كتابات النبهاني ومقارنتها ببدايات سيّد قطب السياسية والفكرية.

ألقى النبهاني محاضرة شهيرة في دار الإخوان بالقدس كانت القشة التي قصمت ظهر البعير في علاقته بالإخوان، إذ هو طرح فيها نقطة الافتراق بينه وبين الإخوان القائمة بحسب رأيه في أن «الأمم تنهض بالأفكار وليس بالأخلاق[697]. وقد أعاد النبهاني تسجيل موقفه من دعوة الإخوان في كتاب خصصه للأحزاب القائمة وسماه «التكتل الحزبي». قال فيه بفشل الجمعيات والهيئات الإسلامية التي قامت «تعمل لنهضة الأمة على أساس الأخلاق بالوعظ والإرشاد والمحاضرات والنشرات، على اعتبار أن الخُلُق هو أساس النهضة». فالأحاديث الكثيرة حول أخلاق الرسول «هي وصف لشخص الرسول وليس

---

(696) أنظر فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان، ط3، 1988.، ص 387.

(697) صادق أمين، م. س.، ص93.

للمجتمع»، و«مما يتعلق بصفات الفرد لا بالجماعة»، وكذلك «خطأ الشاعر[698] في قوله:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

مع أن الأمم لا تكون بالأخلاق وإنما تكون بالعقائد التي تعتنقها وبالأفكار التي تحملها. وبالأنظمة التي تطبقها[699].

أواخر عام 1952 أرسل مؤسسو الحزب (الثلاثي النبهاني، حمدان، المصري، وقد انضم إليهم منير شقير، عادل النابلسي، وغانم عبده) إخطاراً إلى الحكومة الأردنية «بتأسيسهم حزباً سياسياً» وبيّن اسمه ومركز إدارته وعنوانه ومقاصده والمفوضين بالتوقيع عنه، وأرفقه بالنظام الأساسي. وفي 22/ 3/ 1953 ردت الحكومة بأن الحزب غير قانوني ومنعت القائمين عليه من أي عمل، وبررت ذلك بأن الحزب «يحصر الروابط بين أفراد المملكة برابطة الدين مما يدعو للتفريق بين أبناء الوطن الواحد ويخالف حكم قانون الجمعيات، ويلحق بالوطن أفدح الأضرار. «وفي 1/ 6/ 1953 رد الحزب بأنه يعتبر نفسه شخصية معنوية، قامت بالفعل ولا تزال قائمة قانوناً، بغض النظر عن عدم إقرار الحكومة لمشروعية الحزب. وتعرض الحزب لمضايقات الحكومة، وسجن أعضاؤه البارزون أكثر من مرة، ولكنهم أثبتوا شجاعة وتصميماً، واكتسبوا تأييد قطاعات عديدة، واستطاعوا أن يكسبوا لأحد قادتهم كرسي النيابة عن طولكرم في الضفة الغربية (هو الشيخ أحمد الداعور وقد نجح مرتين 1954 و1956). ومن أبرز قادة الحزب في تلك المرحلة عبدالقديم زلوم (ترأس الحزب بعد النبهاني)، وخالد الحسن (أحد قادة حركة فتح المؤسسين لاحقاً)، وأسعد

---

(698) أحمد شوقي.

(699) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، منشورات حزب التحرير، الطبعة الأولى 1953، ص18-19.

بيوض التميمي (أحد قادة ومؤسسي الجهاد الفلسطيني لاحقاً).

دعوة حزب التحرير

كانت الفكرة التي في ذهن المؤسسين للحزب هي كيف يمكن إنهاض الأمة لكي تجابه التحديات -والتحدي الإسرائيلي أحدها- وتنتصر عليها. وقد انتهى المؤسسون إلى أن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بروح جديدة ترفع الأمة فوق حاضرها التعس ومشاكلها وأوضاعها، وتفجر فيها قوة الإيمان. وبدون ذلك لن تستطيع الانتصار على أعداء أشد قوة وأكثر عدداً، أو اختزال سنوات التخلف أو مجاوزة العقبات والعراقيل. واستبعد المؤسسون كل أفكار الإصلاح الجزئية (إصلاح الاقتصاد - إصلاح التعليم... إلخ). لأن المجتمع كل واحد ولن يمكن النهضة بجانب منه على حدة. وانتهى المؤسسون أيضاً إلى أن هذه الروح لن تكون سوى – الإسلام فهو «مبدأ الأمة».

ولكن هذا يتطلب توظيف الإسلام كروح انتهاضية، روح تغيير وتطوير، روح اكتساح، كتلك التي تملكت المسلمين أيام الخلافة الراشدة وجعلتهم يكتسحون العالم القديم.

وأصدر الحزب العديد من الكتب، والنشرات والكتيبات، شرح فيها فكرة الحزب، وعرض أسباب تأخر المسلمين كما يراها، وأبرزها عوامل التغشية على فكرة الإسلام مثل:

1. نقل الفلسفات الهندية و«الفارسية» ومحاولة التوفيق بينهما والإسلام. مع وجود تناقض.

2. دس الحاقدين على الإسلام أفكاراً وأحكاماً ليست منه لتشويهه.

3. إهمال اللغة العربية التي لا يُفْهَم الإسلام إلا بها.

4. الغزو التبشيري والثقافي والسياسي من الدول القومية الكافرة.

ويشير الحزب إلى المحاولات والحركات التي أريد بها إنهاض المسلمين وإخفاقها، ويعيد سبب الإخفاق إلى:

أ – عدم فهم الفكرة الإسلامية من قبل القائمين على إنهاض المسلمين فهما دقيقاً لتأثرهم بعوامل التغشية، وأنهم يدعون إلى الإسلام بشكل عام مفتوح، دون تحديد للأفكار والأحكام التي يريدون إنهاض المسلمين، ومعالجة مشاكلهم بها، وتطبيقاً، لعدم وضوح هذه الأفكار والأحكام في أذهانهم، جعلوا الواقع مرجعاً لتفكيرهم، يستمدون منه تفكيرهم، وحاولوا أن يؤوّلوا الإسلام ويفسروه بما لا تحتمله نصوصه حتى يتفق مع الواقع القائم، مع أنه مناقض للإسلام، ولم يجعلوا الواقع موضع تفكيرهم، ليغيروه حسب الإسلام وأحكامه. لذلك نادوا بالحريات والديموقراطيات، وبالنظام الرأسمالي والاشتراكي، واعتبروه من الإسلام، مع أنها تتناقض مع الإسلام تناقضاً كلياً.

ب – عدم وضوح طريقة الإسلام لديهم في تنفيذ فكرة الإسلام وأحكامه وضوحاً تاماً، فحملوا الفكرة الإسلامية بوسائل مرتجلة، وبشكل يكتنفه الغموض وصاروا يرون أن دعوة الإسلام تكون ببناء المساجد وإصدار المؤلفات، أو بإقامة الجمعيات الخيرية والتعاونية، أو بالتربية الخلقية وإصلاح الأفراد، غافلين عن فساد المجتمع، وسيطرة أفكار الكفر وأحكامه وأنظمته عليه، ظانين أن إصلاح المجتمع يكون بإصلاح أفراده، مع أن إصلاح المجتمع إنما يكون بإصلاح أفكاره ومشاعره وأنظمته، وإصلاحها سيؤدي إلى إصلاح أفراده، فالمجتمع ليس أفراداً فقط، وإنما هو أفراد وعلاقات، أي أفراد وأفكار ومشاعر

وأنظمة، كما عمل رسول الله لتغيير المجتمع الجاهلي إلى مجتمع إسلامي، إذ أخذ يعمل على تغيير العقائد الموجودة بأفكار العقيدة الإسلامية، وعلى تغيير الأفكار والمفاهيم والعادات الجاهلية بأفكار الإسلام ومفاهيمه وأحكامه، ومن ثم تغيير مشاعر الناس من الارتباط بعقائد الجاهلية وأفكارها وعاداتها، إلى الارتباط بالعقيدة الإسلامية، وأفكار الإسلام وأحكامه. وواسطة العقد في أهداف الحزب هي الخلافة وإعادة الخلافة هي الهم الأعظم، وهو يرى أنه ما أن تعود الخلافة حتى يصلح كل شيء.

من هنا نرى أن منهج الحزب للتغيير يقوم على النهضة الفكرية حيث يبدأ المشروع بنخبة صفوة مختارة تؤسس وتبلور الفكرة وتبني الكتلة الحزبية (التكتل الحزبي فرض على المسلمين بحسب النبهاني) والاهتداء إلى المبدأ بحسب النبهاني يتم من قبل «شخص فائق الفكر والإحساس فيتفاعل معه حتى يتبلور فيه ويصبح واضحاً لديه وحينئذ توجد واقعياً الخلية الأولى». و«يكون تفكير هذه الحلقة الأولى
-القيادة-عادة عميقاً وطريقتها في النهضة جذرياً، أي تبدأ من الجذور، فترتفع هذه الحلقة عن الواقع السيئ الذي تعيش عليه الأمة وتحلق في الأجواء العليا». وفكر الحلقة الحزبية الأولى (القيادة) يستند إلى قاعدة ثابتة وهي أن الفكر يتصل بالعمل وأن الفكر والعمل لا بد أن يكونا من أجل غاية معينة يهدفان إليها[700].

وتتفاعل الطليعة أو القيادة أو الكتلة، مع الأمة عن طريق المنشورات والمطبوعات وأدوات الاتصال والتعبئة الجماهيرية، وذلك لإيجاد حالة مناصرة

(700) التكتل الحزبي، م. س.، ص29-32
لاحظ كم هو الشبه بمعالم قطب في الطريق، وبأدبيات حزب الدعوة الشيعي العراقي.

للحزب الذي ما أن يتيقن بوجودها حتى يبدأ العمل لاستلام الحكم في بلد مناسب يسميه الحزب «نقطة الارتكاز». غير أن الانقلابات العسكرية العربية في سوريا ومصر سبقت النبهاني كما سبقه التطور الجماهيري لحركة الإخوان المسلمين في مصر والمشرق العربي، فانتقل إلى نظرية «طلب النصرة» كأداة أساسية للوصول إلى الحكم اعتماداً على القوة الأكثر قدرة وجاهزية في الدولة العربية الحديثة: الجيش. فأخذ حزب التحرير يسعى إلى تجنيد مجموعات من الضباط للقيام بانقلاب عسكري يوصل الحزب إلى الحكم، ثم يقوم الحزب بتطبيق التصور الإسلامي دفعة واحدة وليس بالتدريج، ذلك من خلال إعلان «دولة الخلافة» والعمل على مد سلطة نقطة الإرتكاز إلى مناطق أخرى من العالم. وقد كتب النبهاني دستوراً جاهزاً لدولة الخلافة هذه وهو كان يظن أنها قادمة سريعاً. وحين ظن الحزب أنه أنهى مرحلة البنّاء الحزبي وانتقل إلى مرحلة العمل الجماهيري والتفاعل مع الأمة كانت الناصرية والقومية العربية تكتسح الشارع العربي جماهيرياً. فانتقل الحزب إلى الهجوم على الأنظمة وتقويض شرعيتها، فطوّر خطاباً مؤامراتياً صار مشهوراً عنه في ما بعد ويستثير الابتسامات والسخرية وهو خطاب الدولة الأولى الحاكمة في العالم وهي بريطانيا. فالسوفيات بريطانيون وكذلك الأمريكان، وناصر والملك حسين كما عرفات والبعث كلهم عملاء للإنكليز. إلخ. وكل ما يحصل في الكون يدور حول فكرة الدولة الأولى هذه.

قام الحزب بعدة محاولات انقلابية في الأردن أعوام 1967 و1968 و1969 و1971. وحاول في مصر عام 1975 (حادثة الكلية الفنية). وحاول عام 1977 إقناع القذافي بتحويل ليبيا نقطة ارتكاز لدولة الخلافة. ثم اتصل بالإمام الخميني في باريس عام 1978 وحاول المشاركة في وضع الدستور

الجديد للجمهورية الإسلامية الإيرانية (1979) على قاعدة نقطة الارتكاز وإحياء الخلافة. ولما أدرك فشله انتقل إلى الهجوم على إيران متهماً قيادتها بالطائفية والعمالة للغرب.

ومع انهيار الاتحاد السوفياتي وحرب الخليج الأولى وحصار العراق حاول الحزب إقناع صدام حسين بتحويل العراق إلى قاعدة الخلافة. ولكن دائماً كانت المحاولات تنتهي بالفشل الذريع.

الأفكار والمعتقدات

تقوم غاية الحزب على «استئناف الحياة الإسلامية عن طريق إقامة الدولة الإسلامية في البلدان، العربية أولاً، ثم الخلافة الإسلامية»، ويتم حمل الدعوة بعد ذلك إلى البلدان غير الإسلامية عن طريق الأمة المسلمة. الميزة الرئيسة التي يتصف بها الحزب هي التركيز الكبير على الناحية الثقافية والاعتماد عليها في إيجاد الشخصية الإسلامية أولاً والأمة الإسلامية آخراً، ويحرص الحزب أشد الحرص على تنمية هذه الناحية لدى المنتسبين إليه. ويركز الحزب على إعادة الثقة بالإسلام عن طريق العمل الثقافي من ناحية والعمل السياسي من ناحية أخرى:

العمل الثقافي ويكون بتثقيف الملايين من الناس تثقيفاً جماعياً، بالثقافة الإسلامية، وهذا يوجب على الحزب أن يتقدم أمام الجماهير ويتصدى لمناقشتهم وأسئلتهم وشكوكهم ليظفر بتأييدهم حتى يصهرهم بالإسلام[701].
العمل السياسي ويكون برصد الحوادث والوقائع، وجعل هذه الحوادث والوقائع تنطق بصحة أفكار الإسلام وأحكامه وصدقها فتحصل الثقة لدى الجماهير

(701) من كتاب «مفاهيم أساسية»، منشورات حزب التحرير، لا ت، ص87.

بذلك[702].

ويفلسف الحزب طريقة وصوله إلى تحقيق أهدافه بما يراه من أن أي مجتمع إنما يعيش الناس فيه داخل جدارين سميكين: جدار العقيدة والفكر، وجدار الأنظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش، فإذا أريد قلب هذا المجتمع من قبل أهله أنفسهم فلا بد أن يركز هجومه على الجدار الخارجي (أي مهاجمة الأفكار)، مما يؤدي إلى صراع فكري حيث يحصل الانقلاب الفكري ثم السياسي، ويصر الحزب في دعوته على قاعدة «أصلح المجتمع يصلح الفرد ويستمر إصلاحه». ويقسم الحزب مراحل عملية التغيير إلى ثلاث مراحل على النحو التالي: المرحلة الأولى هي مرحلة الصراع الفكري، ويكون بالثقافة التي يطرحها الحزب. المرحلة الثانية هي مرحلة الانقلاب الفكري، ويكون بالتفاعل مع المجتمع عن طريق العمل الثقافي والسياسي. المرحلة الثالثة وفيها تسلم زمام الحكم، ويكون عن طريق الأمة، تسلماً كاملاً[703].

ويرى الحزب أنه لا بد له في المرحلة الثالثة من طلب النصرة من رئيس الدولة، أو رئيس كتلة، أو قائد جماعة، أو زعيم قبيلة، أو من سفير، أو ما شاكل ذلك. وقد حدد الحزب أولاً مدة ثلاثة عشر عاماً من تاريخ تأسيسه للوصول إلى الحكم، ثم مددها ثانياً إلى ثلاثة عشر عاماً للوصول إلى الحكم، ثم مددها ثالثاً إلى ثلاثة عقود من الزمان (30 سنة) مراعاة للظروف والضغوط المختلفة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث على الرغم من مضي المدتين.

---

(702) من كتاب«نداء حار»، منشورات حزب التحرير، لا ت، ص96.

(703) لاحظ نفس المراحل لدى حزب الدعوة العراقي. وقد كان بعض مؤسسيه من قادة حزب التحرير في العراق وخصوصاً الشهيد المهندس هادي السبيتي.

فاصلة ضرورية: موقف السلفية الجهادية من حزب التحرير

يأخذ الجهاديون السلفيون الجدد على الحزب عدة أمور منها: انشغال أفراد الحزب بالجدل مع كافة الاتجاهات الإسلامية الأخرى؛ إعطاء العقل أهمية زائدة في بناء الشخصية وفي الجوانب العقائدية؛ اعتماد الحزب على عوامل خارجية في الوصول إلى الحكم عن طريق طلب النصرة والتي قد يكون فيها تورط غير متوقع؛ تخليه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حالياً حتى تقوم الدولة الإسلامية التي تنفذ الأحكام بقوة السلطان؛ يتصور القارئ لفكر الحزب أن همه الأول هو الوصول إلى الحكم؛ المحدودية في الغايات والاقتصار على بعض غايات الإسلام دون بعضها الآخر؛ تصورهم أن مرحلة التثقيف ستنقلهم إلى مرحلة التفاعل فمرحلة استلام الحكم، وهذا مخالف لسنة الله في امتحان الدعوات، ومخالف للواقع المحفوف بآلاف المعوقات. معاداة جميع الأنظمة التي يتحركون فوق أرضها مما ورطهم بحملات اعتقالات دائمة ومستمرة، ولعل السرية الشديدة وطموحهم للوصول إلى الحكم هو السبب في تخوف الأنظمة منهم وملاحقتهم دون هوادة.

خلاصة آراء المودودي - قطب التي اعتمدها التيار الحركي الجهادي

أولاً: الحاكمية لله

الحاكمية يجب أن تكون للقرآن الكريم والسُّنّة النبوية ويراد بها عند الإطلاق الشرعي: إفراد الله بالتحكيم والتشريع وتفويض الحكم إليه؛ كما أن الخلافة الراشدة هي مثال الحكم الإسلامي؛ ومدار القول حول هذا المفهوم هو

الحديث النبوي: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة».

ويبدو أن أبو الأعلى المودودي هو من أدخل هذا المفهوم في القاموس السياسي المعاصر، في إطار رفضه للفكر الغربي المهيمن وكسلاح معرفي لمواجهة أنماط العيش والاجتماع والنظم التي كانت سائدة في الهند وفي العالم، وقد أكد ذلك بقوله: «لا تستقيم المعايير والأخلاق، ولا تعود القيم إلى نصابها الطبيعي إلاّ بالإسلام، لأنه الطريق الوحيد الموحى به من الله تعالى. لذلك يجب الرجوع في جميع أمورنا إلى رسل الله الكرام، ويجب أن نؤمن برسالتهم، ونختار في حياتنا المنهاج الذي يرسمونه لنا. إن عبودية الإنسان لله واتّباع شريعته هي أساس الائتلاف والتعاضد بين الناس، لا ما يخترعه الإنسان من تلقاء نفسه، من روابط كالوطن أو القومية او السُلالة[704]. ثم استعار سيّد قطب من المودودي هذا المفهوم وأضاف إليه صبغة أكثر تشدداً، وتحدث عنه في أكثر من مناسبة في كتابه معالم في الطريق، حيث يقول: «إن السمة الأولى المميزة لطبيعة المجتمع المسلم، هي أن هذا المجتمع يقوم على قاعدة العبودية لله وحده في أمره كله. هذه العبودية التي تمثلها وتكيفها شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. وتتمثل هذه العبودية في التصور الاعتقادي، كما تتمثل في الشعائر التعبدية، كما تتمثل في الشرائع القانونية سواء[705].

وعن تصوره لكيفية نشوء المجتمع المسلم يقول قطب: «هذا المجتمع لا يقوم حتى تنشأ جماعة من الناس تقرر أن عبوديتها الكاملة لله وحده، وأنها لا

(704) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والجاهلية: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، لات، ص41.

(705) قطب: معالم في الطريق: فصل لا إله إلا الله منهج حياة.

تدين بالعبودية لغير الله. لا تدين بالعبودية لغير الله في الاعتقاد والتصور، ولا تدين لغير الله في العبادات والشعائر. ولا تدين بالعبودية لغير الله في النظام والشرائع. ثم تأخذ بالفعل في تنظيم حياتها كلها على أساس هذه العبودية الخالصة. تنقي ضمائرها من الاعتقاد في ألوهية أحد غير الله -معه أو من دونه- وتنقي شعائرها من التوجه بها لأحد غير الله -معه أو دونه- وتُنقّي شرائعها من التلقي عن أحد غير الله معه أو من دونه. عندئذ -وعندئذ فقط- تكون هذه الجماعة مسلمة، ويكون هذا المجتمع الذي أقامته مسلماً كذلك. فأما قبل أن يقرر ناس من الناس إخلاص عبوديتهم لله -على النحو الذي تقدم- فإنهم لا يكونون مسلمين. وأما قبل أن ينظموا حياتهم على هذا الأساس فلا يكون مجتمعهم مسلماً. ذلك أن القاعدة الأولى التي يقوم عليها الإسلام، والتي يقوم عليها المجتمع المسلم -هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله- لم تقم بشطريها[706].

ويتابع سيّد قطب شرح هذا المفهوم ويصل إلى نتيجة مفادها أنه يُعبّر عن طبيعة الدعوة إلى الله منذ بدء الخليقة في السعي نحو الانعتاق من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ولا يتم ذلك إلا «بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم، إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شأن من شؤون الحياة. وفي هذا جاء الإسلام على يد محمد (ص)، كما جاء على أيدي الرسل الكرام قبله. جاء ليرد الناس إلى حاكمية الله كشأن الكون كله الذي يحتوي الناس، فيجب أن تكون السلطة التي تنظم حياتهم هي السلطة التي تنظم وجوده، فلا يشذوا هم بمنهج وسلطان وتدبير غير المنهج والسلطان والتدبير الذي يصرف الكون كله، بل الذي يصرف وجودهم هم

---

(706) قطب: معالم في الطريق: م. س.

أنفسهم في غير الجانب الإرادي من حياتهم، فالناس محكومون بقوانين فطرية من صنع الله في نشأتهم ونموهم، وصحتهم ومرضهم، وحياتهم وموتهم، كما هم محكومون بهذه القوانين في اجتماعهم وعواقب ما يحل بهم نتيجة لحركتهم الاختيارية ذاتها، وهم لا يملكون تغيير سنة الله في القوانين الكونية التي تحكم هذا الكون وتصرفه، ومن ثم ينبغي أن يثوبوا إلى الإسلام في الجانب الإرادي من حياتهم، فيجعلوا شريعة الله هي الحاكمة في كل شأن من شؤون هذه الحياة، تنسيقاً بين الجانب الإرادي في حياتهم والجانب الفطري، وتنسيقاً بين وجودهم كله بشطريه هذين وبين الوجود الكوني»[707].

في تقويمه لدور وأثر سيّد قطب على حركات الجهاد يقول أيمن الضواهري إن قطب «هو الذي وضع دستور «الجهاديين»، وذلك في كتابه «الديناميت: معالم في الطريق»، وإن سيّد هو مرجع الإحياء الأصولي، وإن كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، يعد أهم إنتاج عقلي وفكري للتيارات الأصولية، وإن فكره كان شرارة البدء في إشعال الثورة الإسلامية ضد أعداء الإسلام في الداخل والخارج، والتي ما زالت فصولها الدامية تتجدد يوماً بعد يوم»[708].

ثانياً: جاهلية المجتمعات

ارتبط مفهوم الجاهلية بشكل طردي بمفهوم الحاكمية، وكان المودودي أول مستخدميه، إلا أن سيّد قطب عمد إلى توظيفه في منظومته الفكرية، وبدوره قام التيار السلفي الجهادي بتأصيله سياسياً واستخدامه عملانياً.

---

(707) قطب: معالم في الطريق: فصل لا إله إلا الله منهج حياة.

(708) أيمن الظواهري: الديناميت: معالم في الطريق: صحيفة الشرق الأوسط، عدد 8407- في 1422/9/19هـ.

ربط المودودي بين مفهومي الوحدانية الإلهية واستخلاف الإنسان في الأرض، فانتج مفهوم الحاكمية الإلهية التي من شأن سلطتها عند وجودها حمل قداسة دينية، فالدولة الإسلامية يجب أن تقوم على أساس حاكمية الله الواحد الأحد، ذلك «أن الأرض كلها لله وحده، وهو ربها والمتصرّف في شؤونها. فالحكم والأمر والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر أو التشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه، الاّ لدولة يقوم المرء فيها بوظيفة خليفة الله»[709].

أما المجتمع الذي تقوم فيه الدولة على أساس حاكمية البشر المبنية على النظريات الوضعية، فهو بلا شك (وفق رؤية المودودي) مجتمع جاهلي، كونه يحمل في طياته مضامين شركية، ولذلك فإن هذا المجتمع هو مرجع للشر والرذيلة، فالإنسان إذا ما استقل بشؤونه، واختار منهج حياته، من دون وازع يردعه عن الموبقات، أو زاجر يزجره «فهو قائم بأمره، وهو الذي يتولى التشريع والتقنين لنفسه، وبيده كل زمام أمره، وإن كان مسؤولاً أمام أحد، فبين يدي نفسه وشهواته وأهوائه»[710].

من جهته تابع سيّد قطب خطوات المودودي، مستنداً إلى الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة، 44). فوصل إلى نتيجة مفادها أن العالم يمر في مرحلة جاهلية مدمّرة، بسبب تجاهل مفهوم لا إله إلا الله، الذي يجعل الحاكمية لله وحده. وهو يرى أن «الجاهلية التي تقوم على حاكمية البشر للبشر، والشذوذ بهذا عن الوجود الكوني، والتصادم بين منهج الجانب الإرادي في حياة الإنسان والجانب الفطري. هذه الجاهلية

(709) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور؛ دار الفكر، دمشق، 1969؛ ص78.

(710) المودودي: الإسلام والجاهلية؛ م. س.، ص111.

التي واجهها كل رسول بالدعوة إلى الإسلام لله وحده، والتي واجهها رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعوته. هذه الجاهلية لم تكن متمثلة في نظرية مجردة، بل ربما أحياناً لم تكن لها نظرية على الإطلاق! إنما كانت متمثلة دائماً في تجمع حركي، متمثلة في مجتمع، خاضع لقيادة هذا المجتمع، وخاضع لتصوراته وقيمه ومفاهيمه ومشاعره وتقاليده وعاداته، وهو مجتمع عضوي بين أفراده، ذلك التفاعل والتكامل والتناسق والولاء والتعاون العضوي، الذي يجعل هذا المجتمع يتحرك -بإرادة واعية أو غير واعية- للمحافظة على وجوده، والدفاع عن كيانه والقضاء على عناصر الخطر التي تهدد ذلك الوجود وهذا الكيان في أية صورة من صور التهديد. ومن أجل أن الجاهلية لا تتمثل في نظرية مجردة، ولكن تتمثل في تجمع حركي على هذا النحو، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية، ورد الناس إلى الله مرة أخرى، لا يجوز -ولا يجدي شيئاً-، أن تتمثل في نظرية مجردة، فإنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية القائمة فعلاً والمتمثلة في تجمع حركي عضوي، فضلاً على أن تكون متفوقة عليها كما هو المطلوب في حالة محاولة إلغاء وجود قائم بالفعل لإقامة وجود آخر يخالفه مخالفة أساسية في طبيعته وفي منهجه وفي كلياته وجزئياته، بل لا بد لهذه المحاولة الجديدة من أن تتمثل في تجمع عضوي حركي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية، وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً[711].

ويعتقد سيّد قطب أن الربوبية هي لله وحده وهذا الاعتقاد يقود حكماً إلى الثورة على حاكمية البشر الذين يجعل بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، ولذلك «لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض. ومملكة الله في الأرض. تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، وردّه إلى الله وحده.

(711) قطب: معالم في الطريق: فصل لا إله إلا الله منهج حياة: مرجع سابق.

وسيادة الشريعة الإلهية، وإلغاء القوانين البشرية»[712].

يقدم سيّد قطب تعريفه الخاص للمجتمع الجاهلي بأنه: «كل مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده. متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً! تدخل فيه المجتمعات الشيوعية. أولاً: بإلحادها في الله سبحانه وبإنكار وجوده أصلاً. ثانياً: بإقامة نظام العبودية فيه للحزب -على فرض أن القيادة الجماعية في هذا النظام حقيقة واقعة!- لا لله سبحانه. وتدخل فيه المجتمعات الوثنية -وهي ما تزال قائمة في الهند واليابان والفلبين وأفريقية- تدخل فيه أولاً: بتصورها الاعتقادي القائم على تأليه غير الله -معه أو من دونه- وتدخل فيه ثانياً: بتقديم الشعائر التعبدية لشتى الآلهة والمعبودات التي تعتقد بألوهيتها. كذلك تدخل فيه بإقامة أنظمة وشرائع، المرجع فيها لغير الله وشريعته، سواء استمدت هذه الأنظمة والشرائع من المعابد والكهنة والسدنة والسحرة والشيوخ، أو استمدتها من هيئات مدنية «علمانية» تملك سلطة التشريع دون الرجوع إلى شريعة الله. أي إن لها الحاكمية العليا باسم «الشعب»، أو باسم «الحزب»، أو باسم كائن من كان. ذلك أن الحاكمية العليا لا تكون إلا لله سبحانه، ولا تزاول إلا بالطريقة التي بلّغها عنه رسله. وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعاً. تدخل فيه هذه المجتمعات. وتدخل فيه كذلك بشعائرها التعبدية ومراسمها وطقوسها المنبثقة من التصورات الاعتقادية المنحرفة الضالة. ثم تدخل فيه بأنظمتها وشرائعها، وهي كلها لا تقوم على العبودية لله وحده، بالإقرار

---

(712) قطب، سيّد: العدالة الاجتماعية في الإسلام: ص182.

له وحده بحق الحاكمية، واستمداد السلطان من شرعه. وهم لم يكونوا يعتقدون في ألوهية الأحبار والرهبان، ولم يكونوا يتقدمون لهم بالشعائر التعبدية، إنما كانوا فقط يعترفون لهم بحق الحاكمية، فيقبلون منهم ما يشرعونه لهم، بما لم يأذن به الله، فأولى أن يوصموا اليوم بالشرك والكفر، وقد جعلوا ذلك لناس منهم ليسوا أحباراً ولا رهباناً. وكلهم سواء. وأخيراً: يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»! وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، فهي - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها. وكل مقومات حياتها تقريباً! وهذه المجتمعات بعضها يعلن صراحة «علمانيته» وعدم علاقته بالدين أصلاً، وبعضها يعلن إنه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعي أصلاً، ويقول: إنه ينكر الغيبية ويقيم نظامه على العلمية باعتبار أن العلمية تناقض الغيبية! وهو زعم جاهل لا يقول به إلا الجهال، وبعضها يجعل الحاكمية الفعلية لغير الله ويشرع ما يشاء، ثم يقول عما يشرعه من عند نفسه: هذه شريعة الله!. وكلها سواء في أنها لا تقوم على العبودية لله وحده. وإذا تعين هذا، فإن موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره[713].

ثالثاً: كفرانية النظم

لما كانت عقيدة التوحيد تقضي بالإيمان بالله الواحد الأحد الذي وضع

---

(713) قطب: معالم في الطريق: فصل نشأة المجتمع المسلم، م. س.

القانون السماوي، فإن الارتباط بأي قانون من صنع البشر، أو اعتماد أي نظام سياسي لا يحكم وفق الشريعة الإسلامية، ينظر إليه أتباع هذا التيار بأنه كفر، ولذلك أعلنوا وجوب الجهاد لإسقاط الأنظمة الكافرة التي تحكم بغير ما أنزل الله، فالأنظمة الوضعية من اشتراكية وديموقراطية وغيرها هي من اختراع البشر ولا يجوز اعتمادها والكفر بالنظام الإلهي ومن يفعل ذلك من قبل الحكّام المسلمين يصنفونه كمرتد وقتاله واجب حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، عملاً بالآية القرآنية ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة، 50).

يقول سيّد قطب: «وليقرر إلى جانب هذا أنَّ الحكم بما أنزل الله كان دائمًا -وفي جميع الأديان والأزمان- هو مناط الإيمان والإسلام، وأنَّ الإيمان والإسلام ينتفيان عمن لا يحكم بما أنزل الله -كله لا بعضه ولا معظمه- فهذه قاطعة في الكفر البواح الذي عند المسلمين فيه سلطان من الله. إن هذا معناه ومقتضاه: ألا يتلقى الناس الشرائع في أمور حياتهم إلا من الله، كما أنهم لا يتوجهون بالشعائر إلا لله، توحيداً للسلطان الذي هو أخص خصائص الألوهية، والذي لا ينازع الله فيه مؤمن، ولا يجترئ عليه إلا كافر. والنصوص القرآنية تؤكد هذا المعنى وتحدده وتجرده، بما لا يدع مجالاً لشك فيه أو جدال. والتصور الإسلامي بهذا القطع الحاسم في هذه المسألة يعلن تحرير الإنسان، بل يعلن. ميلاد الإنسان. إنه بهذا الإعلان يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، والإنسان بمعناه الكامل لا يوجد في الأرض، إلا يوم تتحرر رقبته، وتتحرر حياته، من سلطان العباد -في أية صورة من الصور- كما يتحرر ضميره واعتقاده من هذا السلطان سواء. والإسلام -وحده- يرد أمر التشريع والحاكمية لله وحده، هو الذي يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. إن الناس

في جميع الأنظمة التي يتولى التشريع والحاكمية فيها البشر -في صورة من الصور- يقعون في عبودية العباد. وفي الإسلام -وحده- يتحررون من هذه العبودية للعباد بعبوديتهم لله وحده. وهذا هو تحرير الإنسان في حقيقته الكبيرة. وهذا -من ثم- هو ميلاد الإنسان. فقبل ذلك لا يكون للإنسان وجوده الإنساني الكامل، بمعناه الكبير، الوحيد»[714].

وقد تساءل الجهاديون قاطبة عن الفرق بين ياسق التتار والياسق العصري فرأوا أنه «لا فرق بين دستور وقوانين البلدان المنتسبة للإسلام اليوم وبين ياسق التتار. وما أشبه الليلة بالبارحة، فها هو ياسق طغاة العصر. الدستور ومصادره نفس مصادر ياسق التتار. شرائع وقوانين النصارى واليهود والهوى والاستحسان والعرف الفاسد. وبعض ما يتخيرون من الشريعة الإسلامية»[715]. واعتبروا أن الأنظمة السائدة في الدول الإسلامية مثيلة لنظام التتار بل أشد، والقوانين المطبقة مثل (الياسق) بل أدهى وأمر. وقد استعاد محمد عبدالسلام فرج في كتابه «الفريضة الغائبة» فتوى ابن تيمية في التتار[716]. ونقل قوله في وصفهم «ولم يكن معهم في دولتهم مولى لهم إلا من كان من شر الخلق إما زنديق منافق لا يعتقد دين الإسلام في الباطن -أي أن يظهر الإسلام- وأما من هؤلاء من هو شر أهل البدع كالرافضة والجهمية والاتجارية ونحوه ـ وهم أصحاب البدع ـ وإما من أفجر الناس وافسقهم وهم في بلادهم مع تمكنهم لا يحجون البيت العتيق وإن كان فيهم من يصلي ويصوم فليس الغالب عليهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة». أليس ذلك هو الكائن؟ وهم يقاتلون على ملك جنكيز خان (اسم ملكهم) فمن دخل في طاعتهم جعلوه

(714) قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، م. س.

(715) ضياء الدين القدسي: الياسق العصري؛ دار الحق للنشر: ص18.

(716) الفتاوى الكبرى، ص 280-281، مسألة 516.

وليهم وإن كان كافراً، ومن خرج عن ذلك جعلوه عدواً لهم وإن كان من خيار المسلمين، لا يقاتلون على الإسلام ولا يضعون الجزية والصغار بل غاية كثير من المسلمين منهم من أكابر أمرائهم ووزرائهم أن يكون المسلم عندهم كمن يعظمونه من المشركين من اليهود والنصارى[717]. ليخلص إلى القول: «أليست هذه الصفات هي نفس الصفات لحكام العصر هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام أكثر من تعظيمهم لخالقهم[718].

وقال فرج إن علماء المسلمين «اتفقوا على أن الطائفة الممتنعة إذا امتنعت عن بعض الواجبات الإسلامية الظاهرة فإنه يجب قتالهم، وإذا تكلموا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلاة والزكاة أو صيام شهر رمضان أو حج البيت العتيق أو عن الحكم بينهم بالكتاب والسُّنّة أو عن تحريم الفواحش أو الخمر أو نكاح ذوات المحارم أو استحلال ذوات النفوس والأموال بغير الحق أو الربا أو الميسر أو الجهاد للكفار أو عن ضربهم الجزية على أهل الكتاب ونحو ذلك من شرائع الإسلام فإنهم يقاتلون عليها حتى يكون الدين كله لله. وأشباههم (أمثال حكام اليوم) أعظم خروجاً عن شريعة الإسلام من مانعي الزكاة والخوارج من أهل الطائف الذين امتنعوا عن ترك الربا، فمن شك في قتالهم فهو أجهل الناس بدين الإسلام وحيث وجب قتالهم قوتلوا وإن كان فيهم المكره»[719].

وهكذا استحضر فرج التاريخ وأسقطه على الحاضر، فرأى أن أي فئة اجتماعية لا تمارس الشعائر الإسلامية من صلاة وصوم وزكاة وحج، فإنه يجب قتالها حتى وإن نطق أفرادها بالشهادتين، لأن التلفظ فقط لا يعني شيئاً إذا ما

---

(717) المصدر نفسه، ص 286.

(718) محمد عبدالسلام فرج: الفريضة الغائبة: ص 7.

(719) المصدر نفسه، ص 9-10.

اقترن مع إهمال الواجبات الدينية وارتكاب الموبقات. كذلك فإنه لا يكفي القيام بالطقوس الدينية الظاهرة فقط، لاعتبار المجتمع مسلماً يعيش حالة إيمانية، فالامتناع عن تطبيق الأحكام الشرعية الإسلامية في ظل الدولة الحديثة يجعل المجتمع مجتمعاً جاهلياً لا بد من العمل لإعادته إلى جادة الصواب عن طريق الجهاد. وفي هذا المجال يقول عبدالقادر بن عبدالعزيز في كتابه المعروف «رسالة العمدة في إعداد العدة» «الجهاد في سبيل الله لمن عاند وأبَى قبول دعوة الإسلام»[720]. ويستشهد بن عبدالعزيز بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[721]. ويستحضر حديثاً مروياً عن مسلم يقول فيه: «قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: إنما بعثتك لأبتليك، وأبتلي بك -إلى قوله- استخرجهم كما أخرجوك، واغزهم نغزك، وأنفق فسننفق عليك، وابعث جيشاً نبعث خمسة مثله: وقاتل بمن أطاعك من عصاك»[722]. وينقل حديثاً آخر عن ابن عمر ذكر فيه: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى»[723]. ويخلص بن عبدالعزيز إلى الاستنتاج بأن الرسول الأكرم (ص) مأمور بقتال الناس كافة ما لم يؤمنوا بالله، حق الإيمان؛ كما يؤكد بن عبدالعزيز على حتمية هلاك الكافرين، فيقول: «قد كان الله تعالى يتكفل بإهلاك الكافرين به وبرسله، من لدن نوح إلى موسى عليهم السلام، ثم شرع سبحانه الجهاد في شريعة موسى بعد نجاة بني إسرائيل وهلاك فرعون، فقال تعالى: ﴿يَاقَوْمِ ادْخُلُوا

(720) عبدالقادر بن عبدالعزيز: رسالة العمدة في اعداد العدة: ص 286: موقع منبر التوحيد والجهاد.

(721) سورة التوبة: الآية: 5.

(722) عبدالقادر بن عبدالعزيز: رسالة العمدة في إعداد العدة: مرجع سابق: ص 286.

(723) المصدر نفسه، ص 286.

الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ قَالُوا يَامُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ قَالَ رَجُلانِ مِنْ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمْ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا يَامُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾[724].

فهذه بداية شرع القتال في سبيل الله تعالى وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الأُولَى﴾[725]. قال ابن كثير: قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الأُولَى﴾ يعني أنه بعد إنزال التوراة لم يُعَذب أمة بعامة، بل أمر المؤمنين أن يقاتلوا أعداء الله من المشركين، كما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً﴾[726]. وقال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقرآنِ﴾[727]. إخبار من الله تعالى أن هذا كان في هذه الكتب، وأن الجهاد ومقاومة الأعداء أصله من عهد موسى[728].

رابعاً: الجهاد المسلّح وسيلة التغيير

بعد تأصيل مفهومي حاكمية الله، وجاهلية المجتمعات المعاصرة، وتبيان كفرانية الأنظمة الحاكمة، توصل أتباع هذه التيارات إلى الحل الذي يقضي بوجوب إزالة هذه الأنظمة الكافرة عن طريق الجهاد الذي اعتبروه فرض عين على كل مسلم، لذلك قرروا خوض غمار القتال المسلح لإسقاط الطواغيت

(724) سورة المائدة، الآيات 21.24.

(725) سورة القصص، الآية 43.

(726) سورة الحاقة، الآيتان 9.10.

(727) سورة التوبة، الآية 111.

(728) عبدالقادر بن عبدالعزيز: ص287 – 286.

الذين يحكمون بغير شرعية الإسلام، فهذه الأنظمة وإن ترأسها مسلمون، هي أنظمة جاهلية كونها تستند إلى مرجعيات فكرية علمانية معادية للدين الحنيف، وهي موالية لأعداء الإسلام، كما أنهم يرون أنه لا يجوز مهادنتها والحكم الشرعي يقضي بمقاومتها والخروج عليها، أو في الحد الأدنى، نبذها وعدم طاعتها، فمن واجبات الإنسان المؤمن الانضمام إلى الجهاد ضد الدولة الكافرة لإسقاطها وإقامة نظام الخلافة الإسلامية، ويرفضون بشكل قاطع المشاركة في العملية السياسية والدخول إلى المجالس البرلمانية، ويعدون المشاركة في الانتخابات إقراراً بشرعية الديموقراطية وبالأنظمة الحاكمة والذي يعني إقراراً بالفكر الكافر وحكم الكفار؛ ويرون أن ذلك يمثل تعاوناً على الإثم والعدوان. والمسلم الحقيقي والصادق لا يتعاون مع أي حكم كافر، بل من واجبه جهاد الكفار والمرتدين.

يقول عبدالله عزام: «إن الجهاد أعظم عبادة، إذا كان الجهاد فرض كفاية، فلا يوجد في فروض الكفاية أفضل منه، ويقول الإمام أحمد: «ليس من أعمال البر أفضل من الجهاد في سبيل الله». وإذا كان فرض عين فهو مقدم على كل الفروض إلا الصلاة. فقال الحنابلة: إن الصلاة مقدمة على جهاد فرض العين، لأن الصلاة عند الحنابلة تركها يخرج من الإسلام وكفر، والجهاد تركه لا يخرج من الإسلام وليس كفراً. أما عند الأئمة الثلاثة: المالكية والحنفية والشافعية: فإذا جاء النفير العام أو دخل الكفار أرض المسلمين فعندها لا فرق بين الصلاة وبين الجهاد. بل يقول ابن تيمية: والعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا ليس أوجب بعد الإيمان من دفعه. أولاً الإيمان (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، ثم دفع الصائل. والجهاد إذا أصبح فرض عين لا يؤخر، أما الصيام فيباح الإفطار في رمضان من أجل الجهاد، ولقد أفطر رسول الله

يوم فتح مكة حتى إذا بلغ كراع العميم أو عند عسفان، حمل كأساً من الماء -وكان الوقت بعد العصر- فشرب أمام الناس، وقال: «إنكم مصبحوا عدوكم والفطر أقوى لكم»، وبلغه أن بعض الصحابة لم يفطروا فقال: «أولئك العصاة. أولئك العصاة. ولا شك أنه إذا تعارض الجهاد مع الصيام يقدم الجهاد هذا باتفاق الأئمة». ويضيف عزام: «واتفقت الأمة على أن الجهاد إذا تعين، يعني: إذا أصبح فرض عين يقدم على حج الفريضة؛ وقال: والجهاد المتعين مقدم على حج الفرض إجماعاً -يعني بالإجماع- وهو مقدم على الصيام ومقدم على الحج ومقدم على الصلاة. لأنك إن أردت معركة في وقت الظهر تؤخر الظهر إلى وقت العصر، أو تقدم العصر إلى وقت الظهر، وتجمع الصلوات من أجل الجهاد، ولقد فات رسول الله (ص) صلاة العصر يوم الخندق قال: «ملأ الله قبورهم وبيوتهم ناراً شغلونا عن الصلاة الوسطى». والجهاد -فرض العين- مقدم على كل الفروض إذا تعارضت معه[729].

بعد هذه المقدمات يتساءل عزام متى وأين وكيف يصبح الجهاد فرض لا يمكن تأجيله ويتقدم على غيره من الواجبات الدينية، الوضع الذي تمر به بلاد المسلمين من أفغانستان إلى فلسطين ثم إلى الفلبين وغيرها يقتضي اعتبار الجهاد فرض عين؟ وعن ذلك يجيب «بقدر اطلاعي في كتب الحديث والتفسير والفقه -منذ أن بدأت كتابة الحديث والفقه والتفسير- ما رأيت كتاباً من الصدر الأول إلى يومنا هذا إلا وينص على أن الجهاد يصبح فرض عين في حالات منها: إذا دخل العدو أرض الإسلام. اليهود دخلوا فلسطين فالجهاد فرض عين. ودخل الروس أفغانستان، أو الشيوعيون دخلوا أفغانستان، إذاً الجهاد فرض عين

---

(729) عبدالله عزام: في الجهاد فقه واجتهاد؛ من منشورات مركز الشهيد عزام الإعلامي؛ موقع منبر التوحيد والجهاد: ptth://ww.tawhed.ws/dl?i-2n7mwhuj

في أفغانستان، بل ليس الجهاد فرض عين عندما دخل الروس أفغانستان، بل الجهاد فرض عين منذ أن سقطت الأندلس بيد النصارى، ولم يتغير هذا الحكم إلى يومنا هذا[730].

وفي رد على سؤال عن العمل العلني السلمي وحملات العنف ضد الحكومة المصرية يقول أيمن الظواهري: «لا تسعى الجماعة لتحقيق أهدافها عن طريق حملات العنف، وإما تسعى الجماعة لتغيير النظام عن طريق العمل الشامل، وما نقوم به من عمليات جهادية نهدف منه إلى أهداف معينة تهيئ للتغيير الشامل الذي ننشده، مثل ردع النظام وتحطيم معنوياته ورفع معنويات الشباب المسلم. فنحن نؤمن كما بينا في نشراتنا المختلفة أن هذا النظام يجب تغييره شرعاً وإن أدى ذلك إلى قتاله، ولذا فنحن ملزمون شرعاً بقتاله. ثم إننا قد حملنا السلاح بعد أن سدت كل أبواب التغيير السلمي منذ عقود في مصر، فالحركة الإسلامية في مصر تتلقى الضربات منذ عهد النقراشي حتى عهد حسني مبارك»[731].

6 - الجمعيات الإسلامية المصرية خارج الإخوان

قد يبدو أن إضافة هذه الجمعيات (وهي في ظاهرها دعوية اجتماعية لا علاقة لها بالسياسة) عند الحديث عن جذور تيارات العنف الإسلامية مبالغة وتعسفاً. والحقيقة أن المقصود هو الإشارة إلى دور هذه الجمعيات في احتضان العشرات من كوادر جماعات العنف والتكفير في مصر وخصوصاً في حقبات غياب الإخوان في السجون وصعود قوة ودور المساجد الأهلية والدعاة المحليين في الأحياء الشعبية الفقيرة. ولا يقول المؤلف بأن هذه الجمعيات

---

(730) م. س. ن.

(731) أيمن الظواهري: نص الحوار الذي أجراه مراسل جريدة الحياة اللندنية والذي لم تنشره الحياة ونشرته «جريدة العربي الأسبوعي» المصرية: العدد 21، بتاريخ 1993/11/22م.

كانت من مصادر العنف بل هو يقوم فقط بإبراز دورها وما حمله هذا الدور من أوجه رعت نمو التطرف. وللتدليل على ذلك نذكر أن أبرز قادة تنظيم الجهاد إسماعيل طنطاوي ونبيل البرعي وعلوي مصطفى تربوا في مسجد أنصار السُنّة المحمدية في شارع قولة بحي عابدين بالقاهرة على يد رئيس الجماعة الشيخ محمد خليل هراس (سبق التعريف به).

أ - الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسُنّة المحمدية

أسسها الشيخ محمود محمد خطاب السبكي في تسعينيات القرن 19 الميلادي وكان من علماء المذهب المالكي في الأزهر الشريف. وعندما تم إصدار قانون الجمعيات العثماني (1909) سجل الشيخ جمعيته وفق هذا القانون عام 1912، وظلت تعمل حتى اليوم ولها فروع كثيرة بكل محافظات مصر وعادة ما يقودها علماء من الأزهر الشريف حتى الآن.

والجمعية بحسب الظاهر لا تمارس السياسة ولا تتكلم فيها ولا تتخذ أية مواقف سياسية، لكن عندما أصدر الحاج عيسى عاشور، صاحب «دار الاعتصام للنشر» مجلة اسمها «الاعتصام» اتفق مع الجمعية الشرعية على اعتبارها ناطقة باسم الجمعية، وظلت هذه المجلة تكتب عن السياسة في العصر الملكي، ثم امتنعت عن ذلك في عصر جمال عبدالناصر، ثم عادت إلى نفس النمط في عصر السادات ومارست المعارضة السياسية الإسلامية بحدة وكأنها إحدى صحف المعارضة مما دفع الرئيس أنور السادات إلى جعلها في زمرة الصحف والمجلات التي صادرها ضمن القرارت القمعية التي أصدرها ضد جميع قوى المعارضة المصرية في 5 سبتمبر/ أيلول 1981. ولكن المجلة عادت إلى الصدور بعد مقتل السادات إلى أن توقفت مع انتهاء ترخيصها بوفاة

صاحبها. ويبدو أنه حدث اختراق قوي من جماعة الإخوان المسلمين لهذه الجمعية الكبيرة والقديمة، والتي يقدر أعضاؤها الناشطون بعشرات الآلاف.

وتركز الجمعية اهتمامها الأكبر في مجال تنقية الدين من البدع والخرافات ومكافحة التبرك والتمسح بالأضرحة أو النذر لها والصلاة فيها. ورغم أنها لا تدعو إلى التمسك بمذهب فقهي محدد فإن من بين علمائها من يلتزمون بمذهب محدد بحكم دراستهم الأزهرية. أما دعاة الجمعية الشرعية فمرجعهم الأساسي كتاب الشيخ محمود خطاب السبكي «الدين الخالص» وهو موسوعة فقهية ضخمة تذكر معظم الآراء الفقهية بأدلتها ثم ترجح أحدها.

وترى «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسُّنّة» أن مشكلة الأمة الإسلامية تكمن في البدع والخرافات التي دخلت على الدين ومنها العديد من طقوس التصوف، وأنه إذا تم تنقية الدين من هذه البدع سوف يعود إلى الأمة مجدها وعزها.

وبالرغم من ذلك فإن موقفهم من الصوفية ليس بحدة فصائل إسلامية أخرى، بسبب الطبيعة الصوفية التي تربى عليها السبكي في الأزهر، وبالتالي فإن الجمعية الشرعية تميل إلى تقسيم التصوف إلى نوعين نوع معتدل وهو الملتزم بالسُّنّة ونوع متشدد وهو الذي يتضمن انحرافات عقائدية وفقهية[732].

ب - جماعة أنصار السنَة المحمدية

فصيل من الحركة الإسلامية حاد جداً في موقفه من التصوف والصوفية أسسه الشيخ محمد حامد الفقي عام 1926، وتعمل الجمعية بنشاط حتى الآن. وكان الشيخ محمد حامد الفقي من علماء الأزهر، كما كان من مرتادي الجمعية

(732) انظر خصوصاً: عبدالمنعم منيب: دليل الحركات الإسلامية المصرية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010، ص49-52.

الشرعية، لكنه اختلف معهم في إحدى جزئيات مسألة صفات الله تعالى وهي جزئية من علم العقيدة، وهي من المحددات التي تفرق بين الفرق الإسلامية المختلفة (كالمعتزلة والأشاعرة وأهل السُنّة والشيعة وغيرهم). ولذلك أنشأ الشيخ حامد الفقي «جماعة أنصار السُنّة المحمدية» وهي في فكرها العقيدي أقرب إلى أهل السُنّة أكثر من الجمعية الشرعية، وتركز في خطابها على محاربة بدع المساجد والأضرحة والصوفية، وتعتبر أن البعد عن الإسلام الصافي هو أحد أسباب تخلف الأمة الإسلامية كما أن مسألة وجوب الحكم بالشريعة على مستوى نظام الحكم في الدولة حاضرة ومنصوص عليها في أدبيات الجماعة وميثاقها ولكنهم يطالبون بها عبر الخطابة والكتابة والدروس المسجدية فإن ذلك لا يصحبه أي عمل سياسي آخر. ومعظم علماء «جماعة أنصار السُنّة المحمدية» هم من علماء الأزهر الشريف حتى اليوم، ولها فروع كثيرة في كل محافظات مصر لكنها أقل حيوية من الجمعية الشرعية رغم أن فكرها الفقهي أكثر حيوية من فكر هذه الأخيرة.

وتصدر «جماعة أنصار السُنّة المحمدية» بانتظام مجلة شهرية اسمها «التوحيد» تعكس حرص الجماعة الواضح والصريح في ميثاقها على طرح قضية الحكم بالشريعة والدعوة لها والإصرار على أنها واجب شرعي لا سبيل إلى الفكاك منه، وأنه السبيل الوحيد إلى الإصلاح والخروج من أزمات الأمة الراهنة.

وفي مقابل الاختراق القوي والواضح الذي حققه الإخوان المسلمون للجمعية الشرعية، فإنه من الواضح أن هناك اختراقاً مماثلاً حققته السلفية لجماعة أنصار السُنّة.

ويقدر عدد نشطاء جماعة أنصار السُنّة في مصر بما يزيد قليلاً

عن عشرة آلاف ناشط، لكنها قوية بما تملكه من مؤسسات خيرية ومعاهد علمية ومكتبات ومساجد وإن كانت الأخيرة تم ضمها إلى إشراف وزارة الأوقاف في محاولة حكومية لتكبيل الجماعة والحد من توسع نشاطها وزيادة أعداد أعضائها. لكن مع مرور الوقت يزداد تماهي أنصار السُنّة مع السلفية لتشابههما الشديد في المنهج الفكري[733].

وحول تاثير أنصار السُنّة في كوادر وقواعد العمل الإخواني في مصر يقول عباس السيسي: «حيث صدر قرار بحل جماعة الإخوان عام 1948م ومُنِعوا من مزاولة نشاطهم وضيق عليهم اتجه شباب الإخوان إلى مساجد «أنصار السُنّة» يمارسون فيها نشاطهم في الدعوة إلى الله تعالى حيث لم يصدر قرار بحل جماعتهم التي تلتزم قانوناً بعدم التدخل في الشؤون السياسية، كما أن لها أسلوباً في الدعوة إلى الله يختلف عن أسلوب «الإخوان» وشمول دعوتهم، وحيث أُلغيَ قرار حل جماعة الإخوان عاد إليها بعض الإخوة متأثرين بأسلوب أنصار السُنّة في الدعوة، فكانوا دائماً مشغولين بحماسة شديدة بتحريم الصور وحكم لبس الذهب للرجال وزيارة القبور ومثل هذه الأشياء التي تستولي على خطبهم ونقاشاتهم وفتحوا بذلك باباً للمناقشة والجدال استغرقت جهود الإخوان داخل الدار. وعاش الإخوة مع هؤلاء فترة من الصراع الفكري تجلى فيها اختلافنا في التصور والسلوك، حتى إن الإخوان لم يجدوا بداً من مواجهتهم بصراحة ووضوح بأننا هنا في دار (الإخوان المسلمون) المحددة أغراضهم ووسائلهم وتعاليمهم وشمول أفكارهم فمن كان يؤمن بما يؤمن به الإخوان فهو منهم ومن كان يؤمن بأفكار أخرى غير أفكارهم فعليه أن ينصرف إلى المحيط الذي يتلاءم مع أفكاره. وأوضحنا لهم أننا لن نسمح في دارنا لمن يخالف اتجاهنا

---

(733) انظر المصدر نفسه، ص53-55.

بإحداث مثل هذه البلبلة الفكرية وأوصد بعد ذلك هذا الباب وانطلق الإخوة يؤدون رسالتهم دون مراء أو إضاعة للوقت فيما لا يجدي ولا يفيد»[734].

ج - جماعة التبليغ والدعوة

تعتبر جماعة «التبليغ والدعوة» إحدى الفصائل الهامة في «الحركة الإسلامية» في مصر تالية في المرتبة بعد السلفية التقليدية من حيث الأهمية والعدد. وقد دخلت جماعة التبليغ والدعوة إلى مصر في منتصف سبعينيات القرن الماضي تقريباً قادمة من الهند. ورغم أن جماعة «التبليغ والدعوة» أصولها هندية ولا تمت إلى الأزهر بصلة مباشرة إلا أن مؤسسها الهندي هو من مشايخ الصوفية هناك. وعلى كل حال فإن جماعة «التبليغ والدعوة» عندما دخلت العالم العربي أخذت صبغة سلفية شكلية نتيجة لسيادة المنهج السلفي في معظم فصائل الحركة الإسلامية على اختلافها لالتزام جميع الفصائل بالعمل (ولو شكلياً) بحديث النبي «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قالوا: وما تلك الفرقة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي» (رواه أبو دواد وأحمد والحاكم وغيرهم وهو حديث صحيح عند السلفيين وغير صحيح عند الإصلاحيين من الإسلاميين). كما أن أول من أدخل جماعة «التبليغ والدعوة» إلى مصر هو الشيخ إبراهيم عزت وهو كان ذا توجه سلفي، فاصطبغت جماعة التبليغ والدعوة في مصر بطبيعة إبراهيم عزت السلفية.

وجماعة «التبليغ والدعوة» كانت وما زالت من أكبر الجماعات الإسلامية المصرية عدداً، إذ يقدر عدد نشطائها في مصر بما يزيد عن 250 ألف شخص، وذلك بسبب الطبيعة البسيطة والسهلة لمنهجها الفكري وأسلوبها البسيط

---

(734) في قافلة الإخوان، مرجع سابق، جزء 2 ص 33.

والنشيط في العمل وفاعلية وحماسة أعضائها، وعدم اصطدامها بالحكومة وعدم منع الأمن لها وإن ضيق عليها أحياناً بشكل محدود.

ويتلخص تصور جماعة «التبليغ والدعوة» للواقع الإسلامي المعاصر وسبل تغييره في مثل يضربه عادة نشطاء جماعة «التبليغ والدعوة» عند شرحهم لمنهج جماعتهم وهو أن الأمة الإسلامية مثل كوب ماء يركد في قاعه كمية كبيرة من السكر فيه ويصبح حلواً. فالأمة فيها الخير لكنها تحتاج إلى حركة تنشط هذا الخير الكامن في نفوس الناس، وهذا التقليب هو ما تقوم به جماعة «التبليغ والدعوة» في العالم كله، عبر دعوة الناس في الشوارع إلى الصلاة في المسجد، وعند ذهابهم إلى المسجد يلقون عليهم دروساً في منهج الجماعة وكلاماً حماسياً كثيراً جداً في وجوب الصلاة والتحلي بالمظهر الإسلامي في المأكل والمشرب والملبس والنشاط في الدعوة عبر جماعة «التبليغ والدعوة» لإنقاذ الأمة الإسلامية من النار؛ كما يعرضون على مرتادي المسجد «الخروج في سبيل الله» للدعوة في إطار جماعة «التبليغ والدعوة». وهذا الخروج هو وسيلة عملهم الرئيسة حيث يخرج العضو إلى المسجد بعيداً عن بلدته أو حتى دولته لمدد تبدأ من ثلاثة أيام وتتدرج إلى أربعة أشهر وتمر بأربعين يوماً. وهذا الخروج في سبيل الله يتضمن المكث في المسجد وعدم الخروج منه إلا في الجولات التي يدعو فيها الناس من الشوارع والمقاهي إلى المسجد.

وتلزم جماعة «التبليغ والدعوة» أتباعها بعدم الكلام في السياسة، أو في شؤون الجماعات الإسلامية المختلفة أو الخلافات الفقهية أو الكلام عن غير المسلمين، كما تلزمهم بعدم الاشتغال بطلب العلم الشرعي لأنه سيشغلهم عن العمل الأهم من وجهة نظرهم وهو الدعوة إلى التدين.

يشار إلى أن جماعة التبليغ جماعة كبيرة جداً على مستوى العالم وتمثل

تياراً واسعاً ما زال يعمل بنشاط في جميع أنحاء العالم، ولها دور كبير وبارز في الدول غير الإسلامية خاصة في أوروبا والولايات المتحدة، وعبرها يعتنق الإسلام كثير من غير المسلمين في الغرب.

وبالنسبة إلى مصر ففي السبعينيات من القرن العشرين كان كثير ممن التزموا في صفوف الحركة الإسلامية بكل فصائلها قد تم جذبهم من الشوارع والمقاهي وإلى المساجد عبر دعاة الجماعة، ثم تفرقت بكثير منهم السبل ما بين منضم إلى السلفية العلمية أو السلفية الحركية، أو منضم إلى السلفية التقليدية، أو إلى الإخوان المسلمين، أو إلى أحد تنظيمات الجهاد.

وفي أثناء التحقيقات الواسعة التي شملت معظم قادة فصائل الحركة الإسلامية إثر اغتيال الرئيس أنور السادات تبين أن الكثيرين من أعضاء وقادة كثير من الفصائل (خاصة تنظيم الجهاد) قد بدأ التزامهم الإسلامي عبر دعاة جماعة التبليغ والدعوة، ومن أشهر هؤلاء عبود الزمر. كما ثبت أن الشيخ إبراهيم عزت قد ألمح لمحمد عبدالسلام فرج بأنه مؤمن بمنهج تنظيم الجهاد، ولكنه لأسباب عديدة لا يمكنه الانضمام إلى تنظيم الجهاد، ولكنه في نفس الوقت ألمح له بأنه يمكن لتنظيم الجهاد أن يجند أعضاء التبليغ والدعوة سراً وفرادى للعمل في صفوف تنظيم الجهاد. وكان نص كلامه حسب هذه الرواية «أنا أحضر لكم الناس من الشارع إلى المسجد وأنتم تولوا الباقي».

وفي أثناء التحقيقات مع تنظيم الجهاد إثر اغتيال الرئيس السادات انكشفت هذه الواقعة لأجهزة الأمن، ولذلك فإن جهاز الأمن لم يسمح لجماعة التبليغ والدعوة بالعمل طوال حياة إبراهيم عزت (بدءاً من نهايات عام 1981 حتى وفاته)، ولم تتأخر وفاة إبراهيم عزت كثيراً، وقد أثيرت العديد من الشكوك حول وفاته لكن أحداً من أتباعه لم يجرؤ على إثارة الكلام حول أهمية التحقق

من سبب موت إبراهيم عزت المفاجئ وما قيل عن حقنه بحقنة ما وهو على سفينة متجهة للعربية السعودية رغم أنه لم يكن يعاني من أي مرض[735].

د - جماعة شباب محمد

لعله أشهر وأخطر تنظيم إسلامي ولا توجد عنه أية مصادر مكتوبة، كما لا توجد مصادر شفوية. أسس هذه الجماعة مجموعة من قادة وشباب الإخوان المسلمين الذين انشقوا عن الجماعة عام 1939 وحددوا خلافهم مع الإخوان في عدة نقاط، أبرزها عدم أخذ قيادة الإخوان بمبدأ الشورى في اتخاذ القرار، وذلك بالمخالفة لتعاليم السياسة الشرعية الإسلامية. وكذلك عمل جماعة الإخوان المسلمين تحت لواء الحاكمين بغير ما أنزل الله على حد تعبير المجموعة المنشقة ويقصدون به رضا جماعة الإخوان بالعمل السياسي في إطار القانون الوضعي السائد والذي يحكم العمل الحزبي والنقابي.

وقد طرحت «جماعة شباب محمد» في مسألتي «الحكم بما أنزل الله» و«وسيلة تغيير الواقع» أطروحات تشبه ما تم طرحه بعد ذلك بأكثر خمس وعشرين سنة من قبل تنظيم الجهاد ما دعا أحد أبرز منظري تنظيم الجهاد (د. أسامة عبدالله حميد) إلى اعتبار «جماعة شباب محمد» المرحلة الأولى من تاريخ التيار الجهادي في مصر (وأنا أوافقه هذا الرأي).

كانت «جماعة شباب محمد» تؤمن أنه لا سبيل إلى نهضة الأمة الإسلامية والخلاص من مشكلاتها إلا بإقامة الخلافة الإسلامية والعودة إلى الإسلام الصافي كما كان عليه النبي وأصحابه. وهي في ذلك مثل سائر الجماعات الإسلامية السابقة واللاحقة لكنها زادت عليهم شيئاً جديداً وهو أنها حددت أنه

---

(735) انظر: منيب: دليل الحركات الإسلامية المصرية، مصدر سابق، 2010، ص56-60.

لا سبيل إلى تنفيذ ذلك سوى بالتشدد والتعصب للإسلام، بمعنى عدم المهادنة أو اللين، وكذلك استخدام الجهاد المسلح. وقد أعلنت «جماعة شباب محمد» ذلك في أدبياتها وعلى رأسها مجلة «النذير» التي آلت لها ملكيتها من الإخوان المسلمين بعدما انشق صاحب امتيازها مع من انشق وشارك في تكوين «جماعة شباب محمد».

وقد بلغت «جماعة شباب محمد» مبلغاً لا بأس به من الانتشار والقوة أيام حرب فلسطين عام 1948، إذ أرسلت في إحدى المرات ما يعادل نحو 20% من كتائب المتطوعين الذاهبين إلى فلسطين، بينما أرسل الإخوان المسلمون نحو 70% من هذه الكتائب. واشتركت جميع الأحزاب والجمعيات الأخرى في ال10% الباقية. لكن مع مجيء عبدالناصر للحكم وضرب الحريات، وبمرور السنوات، وتصاعد دور الإخوان، تقلص وجود «جماعة شباب محمد» حتى لم يعد منها شيء في نهاية السبعينيات من القرن العشرين سوى بعض الكتيّبات والمنشورات التي كانت تصدرها من حين لآخر بإشراف محمد عطية خميس، رئيس الجماعة حينئذ. وبوفاة محمد عطية خميس في أوائل الثمانينيات انتهى أي ذكر للجماعة في الشارع السياسي والإسلامي بمصر[736].

7 - السلفية في مصر

منذ بدايات القرن العشرين الميلادي نشأت في مصر جمعيات سلفية مثل جمعية «الهداية» التي قادها الشيخ محمد الخضر حسين. لكن هذه الجمعيات كانت تنشأ ثم تنحل مع مرور الوقت وهي كانت تهتم فقط بالشعائر الإسلامية التعبدية المختلفة وضرورة تجريدها من البدع، والسعي إلى العودة

(736) المصدر نفسه، ص66-68.

في ممارستها إلى العصور الإسلامية الأولى (عصر النبي محمد وعهد صحابته لا سيما الخلفاء الراشدين بشكل خاص). واهتمت هذه الجمعيات دائماً بالهدي الظاهر، أي اتّباع سُنّة النبي في الأمور المتعلقة بكشل الملابس وشعر الرأس واللحى بالنسبة إلى الرجال، والحجاب وعدم إظهار التزين بالنسبة إلى النساء[737].

وقد برز التيار السلفي المعاصر بشكله الحالي في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، وأتباع هذا التيار لا تجمعهم منظمة محددة لكنهم يلتفون حول عدد من المشايخ ويتتلمذون عليهم. ويمثل الشيخ منفرداً هو ومجموعة تلاميذه كياناً مستقلاً عن بقية المشايخ وتلاميذهم. ويتفاوت عدد التلاميذ من شيخ إلى آخر حسب نجاح الشيخ وشهرته في مجال الدعوة.

1- أشهر مشايخ هذا التيار وأكثرهم شعبية هو الدكتور أسامة عبدالعظيم أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر والذي يزعم البعض أن أتباعه أكثر من مئة وخمسين ألف، منتشرين في معظم محافظات مصر. وتزداد أهمية هذا العدد من الأتباع إذا علمنا أن كل هذا العدد هم من النشطاء وليسوا مجرد مستمعين إلى شيخ. والشيخ محمد مصطفى الدبيسي هو نائب أسامة عبدالعظيم وأهم مساعديه منذ نشأة هذا الفصيل الذي لم يعلن عن هيكل تنظيمي محدد المعالم.

وتتلخص رؤية هذا الفصيل للتغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي في تفسيرهم الخاص لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(الرعد، 11). فهم يرون أن الآية تشير إلى أن تغيير واقع الأمة الإسلامية إلى الأفضل لن يتم إلا عندما يغير كل مسلم نفسه وفق معايير

---

(737) المصدر نفسه.

الإسلام، فيلتزم بتعاليمه ويؤثر في من حوله من أهله وجيرانه وزملاء عمله فيغيروا هم أيضاً أنفسهم بنفس الطريقة وبذا تتصلح حال الأمة من وجهة نظرهم. ومن أهم معايير الإسلام التي يسعون إلى تطبيقها في الواقع تنقية الدين من البدع، خاصة المرتبطة بالتصوف والأضرحة، وكذلك منع المسلمين من الافتتان بالحضارة الغربية ومرتكزاتها الفكرية المخالفة للإسلام. ووسيلة التغيير عندهم تنحصر في الدعوة عبر خطب الجمعة والدروس الدينية في المساجد بالإضافة إلى الدعوة الفردية. ناهيك طبعاً عن القنوات الفضائية ومواقع شبكة الإنترنت. وكان هذا الفصيل يقوم بدعوة الناس في الشوارع إلى الصلاة في المسجد والاستماع إلى دروس المشايخ عندما كانت أجهزة الأمن تغض الطرف عن هذا الأمر في فترة السبعينيات من القرن الماضي. لكنه توقف عن هذا النشاط في الثمانينيات من القرن الماضي تحت ضغط الأمن. وتفيد بعض المعلومات المتسربة عن قيادة هذا التيار أن أكثرهم لا يمانع من المشاركة في التصويت في الانتخابات النيابية وغيرها من أنواع الانتخابات لدعم محاولات الإصلاح وهم في ذلك يتفقون مع منهج الإخوان المسلمين[738].

2- هناك فصيل آخر من السلفيين نشأ في منتصف السبعينيات أيضاً على يد مجموعة من قادة الحركة الطلابية الإسلامية في عدد من جامعات مصر يُطلق عليه اسم «السلفية العلمية». وكان ثقله الرئيسي في جامعة الإسكندرية حيث قاده من هناك وإلى جميع أنحاء مصر محمد إسماعيل المقدم وسعيد عبدالعظيم ومحمد عبدالفتاح (أبو إدريس) وأحمد فريد، وغيرهم. وكان من أبرز قادته في القاهرة حينئذ عبدالفتاح الزيني، وقد رفضوا الانضمام إلى الإخوان المسلمين عام 1978 وسموا أنفسهم المدرسة السلفية، ورفضوا لفظ

---

(738) المصدر نفسه، ص 121-124.

الأمير لاعتبارهم أنه يقتصر على إمارة الدولة ولكن أطلقوا على قائدهم (أبو إدريس) لقب «قيِّم المدرسة السلفية»، أسوة بالمدارس العلمية التي كانت قائمة في عصور الازدهار في التاريخ الإسلامي. وقد احتدم التنافس بين «المدرسة السلفية» والإخوان على ضم الشباب والسيطرة على المساجد. وعندما أصدرت المدرسة السلفية نهاية 1979 سلسلة كتب دورية باسم «السلفيون يتحدثون» تندّر عليهم بعض الإخوان بقولهم السلفيون يتحدثون والإخوان يجاهدون؛ وكان الجهاد الأفغاني قد اندلع لتوه ضد السوفيات. وكان الشائع حينئذ أن المجاهدين الأفغان هم من الإخوان المسلمين. وظلت السلفية العلمية تطلق على نفسها اسم «المدرسة السلفية» لعدة سنوات؛ ولكنها وسعياً منها إلى تطوير حركتها وإعطائها المزيد من الحرية زاد اهتمامهم بالعمل الجماهيري، وأطلقوا على منظمتهم اسم «الدعوة السلفية»، وبذلك اصبح اسم «المدرسة السلفية» مجرد تاريخ[739].

3- «الدعوة السلفية» منتشرة في كل أنحاء مصر ولها أتباع كثيرون يقدرون بمئات الألوف، ويطلق عليهم اختصاراً اسم «السلفيين»، لكنهم ليسوا تنظيماً هرمياً متماسكاً مثل الإخوان المسلمين، بل يغلب عليهم التفرق لمجموعات يتبع كل منها شيخ من المشايخ؛ إلا أن مشايخها متعاونون بدرجة كبيرة جداً. ومن مشايخها المشهورين (غير السابق ذكرهم) الشيخ محمد حسان والشيخ أبو ذر القلموني والشيخ محمد حسين يعقوب والدكتور محمد حسين العفاني والشيخ ياسر برهامي والشيخ أبو اسحاق الحويني والشيخ مصطفى العدوي وغيرهم. كما أن «الدعوة السلفية» مثلها مثل بقية تيارات الحركة الإسلامية الحديثة ترى وجوب رجوع المسلمين إلى الالتزام بتعاليم

---

(739) المصدر نفسه، ص 124-125.

الإسلام وفقاً لمنهج السلف الصالح؛ لكنهم أكثر حرفية والتزاماً بذلك وأقل اجتهاداً وتجديداً فيه. ويفرق بينهم وبين الإخوان المسلمين رفضهم للتصوف وآراء الأشاعرة والمتعزلة والشيعة التي ترك الإمام حسن البنّا الباب مواربا لها بهدف لم شمل المسلمين. كما يفرقهم عنهم أيضاً رفض «الدعوة السلفية» للعمل الحزبي والدخول في انتخابات مجلسي الشعب والشورى. كما يفرقهم عن الجهاد والقاعدة رفضهم للعمل المسلح والتنظيمات السرية[740].

وأبرز استراتيجية معلنة لـ «الدعوة السلفية» وأدقها هي التي طرحها الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في عدد من محاضراته وكتبه وتتلخص في أن ما لحق بالمسلمين من تدهور حضاري سببه الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح، وبالتالي فالتغيير الإسلامي (حسب رأي الألباني) لا بد من أن يمر بالمراحل التالية:

أولاً: التصفية: وهي أن يقوم علماء المسلمين بتنقية الكتب الشرعية كلها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح.

ثانياً: التربية: حيث يتم دعوة وتربية أغلبية المسلمين على هذه الكتب الصافية من أية أخطاء[741].

السلفية الحركية

في نفس الوقت الذي نشأت فيه السلفية العلمية (منتصف السبعينيات

---

(740) المصدر نفسه، ص 125-131.

(741) الشيخ الألباني هو سوري من أصل ألباني مولود في عام 1914، وهو كان من أكبر علماء الحديث النبوي في عالمنا المعاصر. وقد تتلمذ عليه وعلى بعض تلاميذه عدد من كبار مشايخ الدعوة السلفية في مصر وسوريا ولبنان والأردن وفلسطين، توفي في 2 أكتوبر/ تشرين الأول 1999.

من القرن العشرين الميلادي) نشأ في القاهرة رافد آخر من روافد السلفية بقيادة عدد من الدعاة الشباب حينذاك وكان أبرزهم في ذلك الوقت الدكتور سيّد محمد عبدالمقصود والشيخ نشأت إبراهيم. ولم يختلف هذا الرافد السلفي عن السلفية العلمية إلا في شيء واحد وهو الإعلان عن كفر الحاكم الذي لا يحكم بالشريعة الإسلامية باسمه أياً كان اسمه. وقد انتشر هذا التيار مع الوقت وصار له أنصار وأتباع يقدرون بعشرات الآلاف لا سيما بعدما برزت شعبية بعض الدعاة الإسلاميين من هذا التيار مثل الداعية ذائع الصيت فوزي السعيد. وقد أطلق بعض أتباع هذا التيار على أنفسهم اسم السلفية الحركية، ولكن المشايخ الكبار من هذا التيار لا يطلقون على أنفسهم أي اسم. وتعرض هذا التيار لحصار أمني شديد منذ عام 2001 بسبب قيام عدد من رموزه بالإفتاء لعدد من الشباب بجواز جمع التبرعات وتهريبها إلى فلسطين في الأراضي المحتلة، وجواز الانتقال إلى هذه الأراضي للمشاركة في المقاومة المسلحة هناك. وعلى إثر ذلك قام هؤلاء الشباب بجمع عدة ملايين من الجنيهات كتبرعات وهربوها إلى غزة كما حاولوا التدرب على السلاح بهدف الانتقال إلى غزة عبر سيناء للمشاركة في أعمال المقاومة المسلحة، وقد تم اعتقالهم جميعاً كما اعتقل معهم اثنان من أبرز رموز هذا التيار وهما الشيخ نشأت إبراهيم والشيخ فوزي السعيد، وتم تقديمهم جميعاً إلى محكمة عسكرية بالقاهرة، وصدرت ضدهم أحكام متفاوتة[742].

8 - السجون المصرية وتفريخ فكر التكفير

يقول سالم علي البهنساوي[743] إن «الوسائل الوحشية التي اتبعتها

(742) المصدر نفسه، ص131-133.

(743) الحكم وقضية تكفير المسلم، دار الأنصار، القاهرة، 1977.

السلطات المصرية تجاه أصحاب الفكر الإسلامي» كانت من أهم عوامل ظهور الفكر التكفيري إضافة إلى «استشراء اللادينية في أنظمة الدولة وقطاعاتها... حيث انتشرت المذاهب الإلحادية»... وقد اختمرت أفكار التكفير لدى بعض شباب جماعة التبليغ وبعض شباب الإخوان المسلمين... ومن ثم بدأوا معاً «يجسدون ما ورد في كتابات سيّد قطب عن الجاهلية والمجتمع المعاصر وكيف أنه أصبح جاهلياً حتى استخلصوا منها فهماً خاصاً هو أن المجتمع المسلم قد ارتد كافراً»[744]. وقد تطور هذا التفكير بعد إعدام سيّد قطب ورفاقه (29 آب 1966) وبلغ ذروته في معارك السجن الحربي ومعتقلي أبي زعبل وطره حين حاولت السلطات إجبار المعتقلين على مبايعة الرئيس عبدالناصر باعتباره الخليفة العادل الواجب الطاعة... فرفض المعتقلون جميعاً مبدأ التعامل مع السلطة والمباحث وتجاهلوا مطلبها رغم التعذيب الشديد والرهيب الذي تعرضوا له... وترافق مع التعذيب سلسلة محاضرات لغسل الدماغ كانت تلقى على المساجين في هذه السجون والمعتقلات... وتصاعد الأمر قبيل هزيمة يونيو/حزيران 1967 المشؤومة حيث كانت المجادلات مع علماء السلطة تجري مع استمرار التعذيب والابتزاز[745]. وفي أجواء الحرب ضد إسرائيل (شهر مايو/أيار) رأى بعض المعتقلين في السجن الحربي كتابة ورقة يقولون فيها إنهم يؤيدون النظام في مواجهة العدو ونسبوا الورقة إلى جميع المعتقلين... وسكت أكثر المعتقلين على أساس أنها فتنة وليس مطلوباً من المسلم أن يسعى إلى التعذيب، وأنه ليس محاسباً أمام الله على فعل غيره (أي الذين كتبوا الورقة). واعتبر بعض قادة الإخوان أن الأسير والمعتقل فاقد للحرية فلا يؤخذ برأيه في أمور الدولة ومنها قرارات الحرب العليا التي تتطلب الاطلاع على حقائق كثيرة

(744) ص 11 من كتاب البهنساوي.

(745) المصدر نفسه، الصفحات 12-22.

قبل أخذ القرار. وعدت فئة من المعتقلين ذلك الموقف (العريضة الموقعة) تخاذلاً وطاعة للسلطة. ورأت فئة قليلة من الشبان أن رئيس الجمهورية كافر كابن غوريون وليفي أشكول (رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء في إسرائيل يومها) ولا فرق بينهما وهذه جاهلية مصرية اختلفت مع الجاهلية الإسرائيلية والإسلام بريء منهما معاً، وقرأوا قوله تعالى: ﴿سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾ (القصص، 48). هنا تدخلت السلطة وعزلت أصحاب موقف التكفير في أماكن خاصة عرفت باسم (زنازين شمال) حيث تمخضت النقاشات فيها عن مولد التكفير المصري. وبعد انقضاء مدة عزلهم خرجوا وأعلنوا عن هذا الفكر وكانت مظاهره: الصلاة وحدهم لأن باقي الإخوان كفروا بتأييدهم للحاكم الكافر. المجتمع كافر بأفراده لموالاتهم للحاكم الجاهلي. الخروج من الكفر يكون بالانضمام إلى جماعتهم ومبايعة إمامهم وكان شاباً أزهرياً اسمه الشيخ علي عبده إسماعيل»[746].

أسباب ظهور التكفير

تبين أن الفترات التي قضاها قادة الإخوان المسلمين وبعض شبابهم في سجون مصر خلال المدة من سنة 1936 إلى سنة 1954، لم يبحث هؤلاء مسألة كفر الحكام والمحكومين ولا قضية الجماعة والبيعة، ولم يناقش القوم مسألة الجاهلية، على الرغم من أن هذه الفترة صاحبها وجود دولة إسرائيل داخل جسم الأمة العربية بكل ما أحاط بذلك من أخطاء تاريخية وحضارية؛ وعلى الرغم من أنه في هذه الفترة صدر قرار ديسمبر/كانون الأول سنة 1948 بحظر نشاط الإخوان المسلمين وتم القبض على عدد كبير منهم، أودعوا السجون

(746) المصدر نفسه، ص23-25.

والمعتقلات ومنها معتقل الطور ومعتقل هاكستب، بل تم سحب جنودهم من ساحة المعركة مع إسرائيل وأودعوا المعتقلات. يُضاف إلى ذلك أن أساليب التعذيب آنذاك لم تكن سافرة أو مصحوبة بالقتل الفردي والجماعي كما كان الحال سنة 1954 وما بعدها.

«ولكن بقيام حكم وطني في مصر سنة 1954، كانت المعاهدة المبرمة مع بريطانيا والحكومة العسكرية المصرية، والتي أسهمت فيها أطراف سياسية عالمية أخرى. وقبل أن يجف مداد التوقيع بالأحرف الأولى كانت مذبحة الإخوان المسلمين في أكتوبر/ تشرين الأول 1954 وما بعده، وهي المذبحة التي قتل فيها تسعة وعشرون شخصاً أثناء التعذيب بالسجن الحربي خلال الفترة من أكتوبر/ تشرين الأول 1954 حتى ديسمبر/ كانون الأول 1955. والتي كان من آثارها إصدار الحكم على ألف شخص بالأشغال الشاقة عشر سنوات فصاعداً بخلاف أحكام الإعدام العلنية والسرية»[747].

ومع هذا وبعد صدور الأحكام لم يعامل هؤلاء معاملة المسجونين السياسيين، بل ولا معاملة المسجونين العاديين، فضلاً عن جرائم التعذيب والإبادة التي لم تشهدها أي مذابح جنونية يرضى عنها أي خلق أو ضمير، ولا أي معاملة في أي فترة من فترات التاريخ، ومن ذلك وعلى سبيل المثال حادث ليمان طره في أول أيام الشهر السادس من سنة 1957، إذ صدرت الأوامر لفرقة من الجنود بالتحرك ومحاصرة هذا السجن ثم الدخول إلى العنابر المخصصة للإخوان المسلمين وإطلاق الرصاص داخلها من النوافذ والأبواب، مما أدى إلى قتل اثنين وعشرين شخصاً وإصابة الآخرين إصابات مختلفة، ولم تملك النيابة العامة التي أبلغها بعض الأهالي بهذه الجرائم إلا أن تلوذ بالصمت، لأن السلطات

---

(747) البهنساوي: م. س.

العليا هي التي أوفدت صلاح الدسوقي أركان حرب وزارة الداخلية آنذاك لتنفيذ هذه الخطة، ومعاونه في ذلك إسماعيل همت، وكيل مصلحة السجون، الذي اختار لذلك اليوزباشي محمد صبحي والملازم عبدالعال سلومة.

ومن هذه الوسائل أيضاً حرق جميع ما لدى هؤلاء من ملابس ونقلهم شبه عرايا إلى سجن القناطر الخيرية الذي كان مسرحاً لتعذيب من نوع جديد في السجون المدنية، فصاحب ذلك النظر إلى وضع هؤلاء الحكام، وموقف هؤلاء الجنود الذين ينفذون وهم يعلمون أن هذا ظلم وأن هذه الفئة ما سجنت إلا لإصرارها على الحكم بالقرآن الكريم.

لقد ظل هؤلاء الشباب بسجن القناطر الخيرية، وأودع شيوخ الإخوان سجون الواحات، وفعل معهم مثل ذلك، ولكنهم بحكم خبرتهم وفقههم لم يدفعهم الظلم المبين إلى تكفير الحكام والمحكومين. ولكن الشباب المودع بسجن القناطر اختارت السلطة لهم جلاداً تمرس في ذلك هو عبدالعال سلومة الذي نقل خصيصاً من ليمان طره إلى هذا السجن ومارس أنواعاً من التعذيب ساعده فيها جنود من عامة الشعب. ومن هنا كان التساؤل حول أسباب اضطهاد هؤلاء وتعذيبهم؟ فلم يكن كافياً عند الحاكم أن يصدر أعوانه الحكم بالأشغال الشاقة خمسة عشر عاماً ضد كل طالب تبرع بخمسة عشر قرشاً إلى من فقدوا عائلهم سنة 1954، ولم تكف الأشغال الشاقة في الجبال لأطباء ومهندسين ومحامين وطلاب تحظر جميع القوانين استخدام هذه الوسائل معهم.

المخطط العالمي

تجمعت هذه الأفكار والآراء لدى بعض الشباب فنادى بأن المخطط العالمي استخدم بعض الحكام ومنهم بعض رجال الجيش لإبادة الإخوان

المسلمين مع امتداد الاضطهاد والإبادة إلى كل مسلم يظهر تعاطفاً مع الإخوان، أو مع أفكارهم الرامية إلى عودة الإسلام لحكم بلاد المسلمين وتوحيدها في دولة واحدة. لقد أتيح لبعض هذا الشباب أن يطّلع على بعض ما نشر من كتب تروي تاريخ منطقة الشرق الأوسط أو بعض أحداثها، ومنها كتاب «موجز تاريخ الشرق الأوسط» لمؤلفه جورج كيرك، المترجم بمعرفة وزارة التربية بمصر تحت رقم 114 سلسلة الألف كتاب.

فقد جاء به أنه «بحلول صيف عام 1954 أبدت مصر استعدادها للمفاوضة في تلقي معونات عسكرية من أمريكا، غير أنه أُشترط أن هذا الميل مع الغرب مقرون في كل مملكة باتخاذ إجراءات حاسمة ضد الإخوان المسلمين والشيوعيين».

ولقد نقل هذا أحد الشباب إلى إخوانه ونبّه إلى أن الترجمة الحرفية حرفت العبارة الأخيرة بأن رفعت اسم (الإخوان المسلمين) ووضعت مكانه اسم (دعاة الوطنية المتعسفين). كما نقل هؤلاء أن مشروع جونستون لتحويل مياه نهر الأردن الذي ظهر سنة 1954 به ما يفيد أنه ليمكن تنفيذ المشروع يجب القضاء على الإخوان المسلمين والفدائيين، وهذا المشروع مودع بالمكتبات بالكليات الجامعية كوثيقة من وثائق هيئة الأمم المتحدة. كما نقل هؤلاء ما هو معلوم من أن اضطهاد الحكام للإخوان بمصر كان مقترناً باضطهاد الإخوان في أكثر البلاد العربية، واضطهاد الجماعة الإسلامية بالهند وباكستان وإندونيسيا واعتقال وسجن العاملين لعودة حكم الإسلام.

واستخلص هذا الشباب من هذا أن الحكام الذين يتعاونون على اضطهاد الجماعات الإسلامية إنما يعملون على تمكين أعداء الإسلام من ديار المسلمين ويتعاونون في الطعن على الإسلام.

وكان بعض هذا الشباب يفسر بعض نشرات الأستاذ حسن الهضيبي، المرشد العام، تفسيراً يؤكد هذا الاقتناع. من ذلك النشرة الصادرة بتوقيع المرشد العام من المركز العام للإخوان المسلمين بمصر في 11 من المحرم 1374 هـ الموافق 9 سبتمر/أيلول 1954، حيث جاء بها «إن دعوة الإخوان المسلمين قد أيقظت العالم الإسلامي وهزت أركان الاستعمار فيه، وزلزلت أقدام المستبدين، ومن أكبر العوامل التي تؤثر على سير الدعوة وتعطلها وتشوه مقاصدها، تألب المستعمرين عليها، وهم لا يطعنون على الإسلام في ذاته، مداراة لأهل البلاد التي يحتلونها، ولكن يطعنون على الإخوان المسلمين والشناعة عليهم ورميهم بالنقائص». كما جاء بها «ووجهت إلينا حملة صحفية ظالمة ولم يسمح لنا بالكتابة ولا بالقول في محافلنا وكنا قد أصدرنا مجلة الإخوان المسلمين، فضيّق عليها وشطبت فيها المقالات والتعليقات والأنباء حتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فأوقفناها مضطرين لأنها أصبحت لا تعبّر عن شؤون الدعوة في قليل أو كثير، وكان مما وقع منهم في محافلهم أن جعلوا يحرضون بعض الناس على الإخوان المسلمين ويغرونهم بهم، وأخذت الجرائد وهي لا تكتب إلا ما تبيح الحكومة نشره- تشكك الناس في الإسلام وحكم الإسلام ودأب خطباؤهم في محافلهم على مثل ذلك متمثلين ببعض الدول التي تدّعي الحكم بالإسلام وهي أبعد ما تكون عنه».

غياب قيادة الإخوان

إن هذه الأفكار جعلت هذا الشباب يطرح استفسارات وتساؤلات عن حكم الإسلام في هؤلاء الحكام، هل هم مسلمون أم كفار؟ وعن حكم الإسلام في المحكومين الذين ينفذون هذا المخطط؟

لم يكن بين الشباب في سجن القناطر من يدين له الشباب بالقيادة أو الطاعة، لذا تلقف هؤلاء الكتابات الجديدة للأستاذ سيّد قطب بكتابه «في ظلال القرآن»، وعلى الأخص ما جاء بالجزء السابع المتعلق بأحكام سورة الأنعام. وأخذوا منها أن المجتمع في جاهلية، وأنه قد كفر، وأنه لا عذر للمحكومين ومنهم الجنود الذين يتولون التعذيب والاضطهاد بالسجون والمعتقلات لأن الله تعالى قال ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ (القصص، 8). ولقد تصدى لهؤلاء بعض الإخوان ممن هم أكبر سناً وأعمق فقهاً وأنكروا هذه الأفكار، وظل الصراع الفكري بين الطرفين حتى انتهت مدة العقوبة الخاصة بهؤلاء الشباب وهي عشر سنوات، فخرجوا من السجون خلال سنة 1964 و1965 وهم على هذا الحال، وظل من حكم عليه بأكثر من ذلك يقضي مدة العقوبة في سجن الواحات وبعض سجون بلاد الصعيد حيث يتعذر على أولاد هؤلاء وذويهم زيارتهم لبعد المسافات وعدم القدرة على هذه المصروفات.

المحاكمات والاضطهاد والتعذيب

لم يمكث المفرج عنهم إلا عدة شهور ثم أعيد اعتقالهم سراً في شهر يوليو/ تموز 1965، ثم علناً في 29 أغسطس/ آب 1965 بقرار صدر في موسكو حيث أعلن حاكم مصر قرار الاتهام لجماعة الإخوان المسلمين ويتضمن محاولتهم قلب نظام الحكم؛ فتحركت المباحث العامة والمباحث الجنائية العسكرية والمخابرات العامة ومخابرات أمن رئيس الدولة والمخابرات العسكرية واعتقلت حوالي عشرين ألف شخص أو يزيد، مع اعتقال مئات من السيّدات والفتيات عذبّن مع الرجال. والجدير بالذكر أن رئيس الجمهورية أعلن في خطابه أن أجهزته تمكنت في ليلة واحدة سنة 1954 من اعتقال ثمانية عشر ألفاً، ثم كان قراره في 6/9/ 1965 باعتقال كل من سبق اعتقاله أو سجنه، ثم

اعتقال المشتبه فيهم، فكانت النتيجة هي اعتقال حوالي عشرين ألف شخص واعتبارهم متهمين حتى تثبت براءتهم وهي لم تثبت إلا بعد 15 مايو/ أيار سنة 1971 وعلى مراحل.

ثم كانت وسائل التعذيب التي تناولتها بعد ذلك أحكام المحاكم بعد حركة مايو/أيار 1971 التي أطاحت بمراكز القوى كما يطلق عليهم. فمثلاً حيثيات حكم المحكمة العسكرية العليا جاء به «إن المحكمة لتسجل بحق أن الجريمة موضوع هذه الدعوى (تعذيب) كانت سبة في جبين الحكم المصري يندى لها خزياً وعاراً، ولعل في حكم المحكمة ما يسدل على حقبة من تاريخ مصر أمتهنت فيها وأهينت كرامة الإنسان، الذي كفل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حدها الأدنى- حقبة من تاريخ مصر كانت فيها السيادة للسياط توصلاً للإرهاب وللإلقاء في غياهب السجون أو تقرباً زلفى للحكام والرؤساء، حقبة من تاريخ مصر تضاءلت فيها سمعة سجن الباستيل بفرنسا وطغت عليها سمعة السجن الحربي بمصر، حقبة من تاريخ مصر، أعادت إلى الأذهان ذكرى محاكم التفتيش وما كان يجري فيها من مخاز وفظائع، حقبة من تاريخ مصر تسابق فيها الجلادون إلى ابتكار وسائل التعذيب»[748].

مظاهر التكفير بحسب البهنساوي

الحقيقة التي يلمسها من عايش قادة هذا الفكر أنهم كانوا تلاميذ لشباب يؤمن بكفر المسلمين في عصرنا، لعدم مفاصلتهم للحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، ثم خرجوا على أساتذتهم وكوّنوا جماعتهم، ولكن قبل الانفصال كان يضمهم فكر واحد يقوم على:

---

(748) نقلاً عن جريدة الرأي العام الكويتية، في 1396/1/6. الموافق 1976/12/26.

أ - الحاكمية: وهي ترجمة عملية للنطق بالشهادتين، وتعني عندهم مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهيئاته، والخضوع لحاكمية الله وحده، لأن المسلمين في عصرنا لا يدركون معاني شهادة أن لا إله إلا الله وبالتالي لم يدخلوا بعد في الإسلام.

ب - الجماعة: وهي شرط في الإيمان عندهم، ولكنها ليست كل جماعة إسلامية بل الجماعة التي ينتمي إليها هؤلاء، فمن لم يبايع إمامهم وينخرط في جماعتهم فهو كافر وإن صلى وصام وكان في جماعة أخرى، وذلك اعتقاداً منهم بأن جماعتهم هي جماعة المسلمين، أما غيرها فهي تساعد على استمرار الجاهلية بسبب عدم مفاصلة المجتمع وإعلان كفره.

ج - الانقسام والمفاصلة الشعورية: إن هذا الشباب قد اتبع فكر التكفير لأسباب مختلفة دون أن يبحثوا في الآثار المترتبة على ذلك. فالإيمان بهذا المعتقد، يستلزم فسخ عقود الزوجات اللائي لا يدخلن في هذه الجماعة، وأيضاً تحريم الذبائح الواردة من البلاد الإسلامية لأنها ارتدّت عن الإسلام. كما يستلزم هذا الإيمان اعتزال المساجد وعدم صحة الصلاة خلف من لم يؤمن بهذا المفهوم.

لهذا عندما واجه المعتقلون من الإخوان المسلمين هذا الشباب بهذه النتائج، وطلبوا منهم أن يحددوا مواقفهم من هذه الأمور، لأنها نتيجة طبيعية لهذه العقيدة، انقسم أصحاب هذا الفكر إلى طائفتين:

1- طائفة أظهرت أنها لا تقول بكفر من خالفهم، وبالتالي فإن الذين لا يؤمنون بهذا الفكر، ليسوا كفاراً وتجوز الصلاة خلفهم، وأيضاً زوجات أصحاب هذا الفكر لسن كافرات ولا ضرورة لفسخ عقود زواجهن.

2- طائفة تمسكت بالمفاصلة الصريحة، وأعلنت كفر إخوانهم الذين لا يقولون بكفر من خالفهم ومنهم جماعة الإخوان والآباء والأمهات. هذه الطائفة هي التي يطلق عليها اسم جماعة (التكفير والهجرة)، ولكنها تسمي نفسها جماعة المؤمنين أو الجماعة المؤمنة.

أما الطائفة الأخرى فقد آثرت عدم إظهار منهاجها عملاً بقاعدتين عندها، هما المفاصلة الشعورية، وعهد الاستضعاف (العهد المكي).

المفاصلة الشعورية

لقد بدأ العتاب ثم الصراع بين الطائفتين، بسبب تخاذل الطائفة الأولى فكان جواب هذه الطائفة أنهم لم يغيروا من عقيدتهم، وما زالوا يؤمنون بكفر المجتمع، وبكفر باقي المعتقلين وإن كانوا الأغلبية العظمى، ولكن الواجب ألا نضع اللؤلؤة في عنق الخنزير، فالعقيدة لؤلؤة ولا يجب أن ينتمي إليها إلا من آمن بها ظاهراً وباطناً، أما من لم يؤمن بها فهو خنزير.

ولكن هناك ضرورة حركية توجب مراعاة شعور من صلى من الشعب فلا يصدم بأنه كافر، بل نطبق عليه مبدأ المفاصلة الشعورية، فنصلي خلفهم في الظاهر فقط، بأن ينوي أحدنا الصلاة منفرداً خلف الجماعة فيتبع إمامها في الظاهر ويقوم ويقعد ولكنه في نفسه ليس متبعاً له، إذ لم ينو الصلاة خلفه، ولا بد من مفاصلته وجماعته في أنفسنا مفاصلة شعورية. وقد وضح هذا في التطبيق العملي وأثناء مشاركتهم الحياة، حيث صلى بعضهم خلف أشخاص يعتقدون أنهم كفار بالمفهوم السابق وعند المواجهة صرحوا بفكرهم هذا.

العهد المكي

لهذا يرى هذا الفكر جواز أكل ذبائح المشركين وزواج نسائهم، ذلك أنه بسبب كفر المجتمع فمن العقيدة أن يؤخذ الدين على صورته التي نزلت على النبي، فتأخذ الأحكام على مراحل، كما كان متبعاً في أول الإسلام، وهو البدء بما نزل في مكة بالنسبة لعهد الاستضعاف الذي نعيش فيه حالياً، فإذا تمكنت الجماعة من الوصول إلى السلطة وحكمت بالإسلام أخذت بما نزل في المدنية لأنها في عهد التمكين، أما العصر الذي نعيش فيه فهو عصر استضعاف فلا تُحرّم المشركات ولا الذبائح ولا تجب صلاة الجمعة ولا العيدين، ولا يجوز الجهار، بل يجب كف الأيدي وعدم رد العدوان وغير ذلك من الأحكام التي لم تنزل إلا بالمدينة في عهد التمكين، وهم يسمون المفاصلة الشعورية والعهد المكي (الحركة بالمفهوم) وهي جزء من العقيدة فيكفر من أنكر مراحلها وبالتالي يكفر من لجأ إلى القوة في عهد الاستضعاف، ولهذا كان منهم من صرّح برأي خاص في كفر الشهيد سيّد قطب، لأنه في نظرهم شرع في الأخذ بالقوة، وأيضاً بكفر من خرج على نظام الحركة بالمفهوم وأعلن المفاصلة الكاملة للمجمع. لهذا فإن الطائفة الأولى (جماعة التكفير والهجرة) تعد كافرة ولكنهم لا يصرحون بهذا إلا للخاصة أخذاً بقاعدة المفاصلة الشعورية.

ومن الحركة بالمفهوم أن يلقن القوم المفهوم السابق بالتدريج، حسب استعداد كل شخص في استيعاب الفكر، وشعارهم في هذا (لا تضع اللؤلؤة في عنق الخنزير)، أي إن الفكر الكامل لؤلؤة فلا يوضع في عنق من لم يستوعبه ويؤمن به كله، وهذه العبارة قالها زعيمهم وأصبحت قاعدة شرعية لهم.

غير أن إباحة الصلاة خلف من يعتقدون كفره قد زعزعت هذه العقيدة

في نفوس بعضهم، فخرج من هؤلاء قلة تركت الحركة بالمفهوم وأعلنت المفاصلة الكاملة على أساس أن استباحة المحرمات كفر صريح، وأن الصلاة خلف الناس تضليل وشهادة بغير الحق والباس للحق بالباطل. أمام هذا فقد عاد قادة هذه الطائفة وهم أصحاب المفاصلة الشعورية وأصدروا بياناً فيه (لا نصلي خلف من لا نطمئن إلى صحة عقيدته، لأن صلاتنا خلف من نعلم أو نشك في صحة عقيدته أو لم تستقر العقيدة لديه، تشهد لهم بأنهم كاملو العقيدة). ولكن تبين لهم أن هذا التحول يحول دون انتشار دعوتهم ويكشفهم، فأخذت هذه الفئة ثانية بالحركة بالمفهوم، ولكنها لا تصرح بهذا التحول للجميع حتى لا تهتز العقيدة في نفوس الأتباع، ثم ظل الباقون على المفاصلة التامة وهم من أطلق عليهم أهل التكفير والهجرة.

جماعات أخرى

ومع هذا فقد ترتب على العدول عن المفاصلة الكاملة والعودة للحركة بالمفهوم انشقاق في الفكر، فنشأ فكر آخر تمسك بالمفاصلة الكاملة وحكم بكفر من عاد إلى الحركة بالمفهوم، ونشأت أيضاً أفكار أخرى بعضها يرجئ الحكم الشرعي إلى يوم القيامة مع الأخذ بالمفاصلة الكاملة احتياطياً، والبعض الآخر يرى كفر من يخالفه حتى في الجزئيات عملاً بقاعدة عندهم تقول بتكفير من لم يكفّر الكافر. وقد ترتب على هذه القاعدة تصريح أصحاب المفاصلة الكاملة (الذين تطلق عليهم المباحث اسم جماعة التكفير والهجرة) بكفر الفئات الأخرى وعلى الأخص أصحاب المفاصلة الشعورية أو عهد الاستضعاف.

الكفر والمناهج الموقتة

ولكن الجماعة الأم التي تتبنى المفاصلة الشعورية اضطرت للتعديل في

فكرها فقسموا المسلمين إلى طوائف أربع حسبما جاء في البيان المكتوب بخط كبيرهم:

1- من آمن بالفكر واتبعه فهو المسلم الذي له الولاء الكامل.

2- من آمن بالحاكمية فقط ولم يؤمن بالجماعة أو لم ينخرط فيها لسبب ما، فلا ولاء له وحكمه حكم الكافر.

3- من لم يؤمن بالعقيدة ولم يحاربها، وقف منها موقفاً سلبياً، تبلغ إليه الدعوة فإن التزم بمفهومها الكامل فهو مسلم له الولاء الكامل، وإن آمن بالمفهوم دون الالتزام، فلا ولاء له وحكمه حكم الكافر، وإن ظل متردداً فلا ولاء له وهو كافر، وإن حارب الفكر فهو من الفئة الرابعة أي كافر وعدو تستحل حرمته.

4- كل من حارب الفكر فهو كافر والعداء له صريح، خلافاً للفئتين الثانية والثالثة.

لا إيمان بلا عمل

ومن أصولهم أيضاً قاعدة «لا إيمان بلا عمل»، فيرون أن الإيمان قول وعمل، والعمل ليس هو الصلاة وسائر العبادات فقط بل هو الانخراط في الجماعة والدعوة إلى الحاكمية، فيكفر من لم يفعل ذلك، أما من اتبع هذا المفهوم ثم ترك الصلاة أو الزكاة أو الحج أو ارتكب أي معصية فلا يخرج من الإيمان لأن الملتزم بالفكر يخضع للحكم الفقهي بأن المعصية ليست كفراً في نطاق العبادات المذكورة ولأن مفهوم الحاكمية والجماعة جزء كبير من العقيدة كالشهادتين، وبالتالي يكفر من خالفه أو من خالف الحركة بالمفهوم،

لأن الحركة بالمفهوم من العقيدة.

9 - القطبيون

تكونت جماعة القطبيين في السجن بعد انتهاء محاكمات قضية الإخوان المسلمين في عام 1965 والتي تعرف عند البعض بتنظيم سيّد قطب، وقد تكونت من مجموعة صغيرة من قادة وأعضاء الإخوان المسلمين، وكان على رأسهم الأستاذ محمد قطب شقيق سيّد قطب، وكان من ضمنهم كل من عبدالمجيد الشاذلي ومصطفى الخضيري والدكتور محمد مأمون، وقد اختلفوا مع الإخوان في عدة قضايا وأهمها استراتيجية العمل الإسلامي.

والاستراتيجية التي اعتمدها القطبيون للتغيير الإسلامي دونّها محمد قطب في كتابه «واقعنا المعاصر»، وتتلخص في أنه يتحتم تربية أغلبية الشعب على العقيدة الإسلامية الصحيحة حتى إذا قامت الدولة الإسلامية الحقيقية أيدها وتحمل الصعوبات التي ستترتب على قيامها من قبل القوى الغربية التي ستقاوم أية نهضة إسلامية حقيقية في مصر، وستضرب حصاراً ظالماً (حسب رأيه) على الدولة الإسلامية الناشئة يطال كل شيء من أول منع استيراد القمح والمواد الغذائية إلى منع استيراد أية مواد صناعية، بل ومنع تدفق ماء النيل بطريقة أو أخرى حتى لو وصل الأمر إلى ضرب السد العالي بقنبلة نووية صغيرة. وانطلاقاً من هذه الرؤية قال القطبيون إنه بجانب تربية الشعب قبل إقامة الدولة الإسلامية فإنه يتحتم أن يهتم أبناء الحركة الإسلامية بالتفوق في تعلم العلوم والتكنولوجيا الغربية الحديثة حتى تتوافر فرص إيجاد الحلول العلمية الحديثة للتغلب على هذه الصعاب المترتبة على إقامة الدولة الإسلامية في مصر.

ورغم أن استراتيجية القطبيين في التغيير لها رونقها ووجاهتها إلا أنهم

لم يضعوا تكتيكات واضحة ومناسبة لتحقيقها مما جعلها تبدو وكأنها نوع من الترف الفكري.

وبصفة عامة فإن القطبيين عددهم صغير ومعدل التجنيد عندهم بطيء جداً، ولذلك وبرغم أنهم بدأوا مسيرتهم الدعوية في نفس الوقت الذي بدأ فيه الإخوان المسلمون في منتصف السبعينيات فإن عدد القطبيين الآن لا يزيد عن عدة آلاف، بينما يزيد عدد الإخوان الملسمين في مصر الآن عن مليون بحسب التقديرات الصحفية. كما يلاحظ أن القطبيين ليس لهم نشاط في الجامعات ولا المعاهد ولا النقابات بعكس كل من الإخوان والسلفيين الآن والجهاد والجماعة الإسلامية سابقاً، وهذا أيضاً يعد مظهراً من مظاهر الخلل في أساليب عمل جماعة القطبيين[749].

محمد قطب فيلسوف القطبية الجديد

كتب محمد قطب عدة مؤلفات كانت في معظمها شرحاً وتفسيراً لمفاهيم شقيقه الشهيد وخصوصاً مفهوم «لا إله إلا الله». «ما مدلول هذه العبارة الذي جاءت به من عند الله؟ وكيف فهمها الجيل الذي رباه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على مفهومها الصحيح؟ وكيف انحسر مفهومها خلال الأجيال المتعاقبة حتى صارت في حس كثير من المتأخرين مجرد كلمة تنطق باللسان؟ وكيف ينبغي أن تعاد إليها شحنتها الكاملة وحيويتها الشاملة، لكي تعود الأمة إلى حقيقة الإسلام، وتحقق رسالتها التي أخرجها الله من أجلها، فيتحقق لها موعود الله؟». وهو كتب عن ذلك مبكراً في كتابه «هل نحن مسلمون»[750]،

---

(749) انظر عبدالمنعم منيب: دليل الحركات. م. س.، ص69-71.

(750) صدرت طبعته الأولى عام 1379هـ (1959م).

ثم في كتابه «واقعنا المعاصر»[751]، وكتاب «مفاهيم ينبغي أن تصحح»[752]، ثم مرة أخرى في كتاب «رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر»[753].

في كتابه «لا إله إلا الله، عقيدة وشريعة ومنهاج»[754]، يقول محمد قطب إن الذي دفعه إلى «معاودة الكتابة في مفهوم لا إله إلا الله هو مواقف كثير من الناس في هذه القضية، بعضهم من الدعاة الإسلاميين أنفسهم، وبعضهم من الشباب المتعجل، فضلاً عن بعض العلمانيين الذين يتظاهرون بالدعوة إلى الإسلام، والدفاع عن قضايا المسلمين، ثم يبثون من الأفكار ما يضللون به الناس؛ ليبعدوهم عن خط الإسلام الأصيل. فأما العلمانيون فموقفهم واضح مهما حاولوا أن يتزيوا بزي الإسلام، سواء منهم من أراد حصره في الاعتقاد القلبي وحده، أو كان من «المتساهلين!» الذين قد يسمحون -على مضض- بشيء من الشعائر التعبدية إلى جانب الاعتقاد القلبي بشرط ألا يتجاوز الأمر -في جميع الأحوال- ذلك النطاق المحدود إلى أمور الحياة الواقعية، والسياسة بصفة خاصة، فهي أخص ما يجب أن يُبْعَدَ عن الدين، ويبعد الدين عنه! منعاً من «التطرف» ومنعاً من الرجوع إلى «الأصول» التي أنزلها الله؛ ليلتزم بها عباده المؤمنون! وأما الإسلاميون -والشباب المتعجل خاصة- فكثير منهم قد دفعته ظروف الصراع الفكري الدائر بين الإسلام والمذاهب العلمانية إلى التركيز على قضية تحكيم الشريعة، على أنها هي التي تنقص المجتمعات الحالية؛ لتصبح مجتمعات إسلامية، وحتى هؤلاء فكثير منهم تنحصر قضية الشريعة في حسهم في وجوب تطبيق الحدود، ولا يلتفتون إلى سعة الشريعة وشمولها آفاقاً

(751) صدرت طبعته الأولى عام 1407هـ (1987م).

(752) كتب سنة 1400هـ (1980م) ونشر سنة 1408هـ (1988م).

(753) صدر سنة 1410هـ (1990م).

(754) دار الشروق، القاهرة، 1995.

كثيرة أخرى غير تطبيق الحدود، فاعتقدوا أن الناس بمجرد تطبيقهم لتلك الحدود يكونون قد استكملوا كل ما يلزمهم؛ ليعيشوا حياة إسلامية صحيحة، ولو كانت مناهج تعليمهم ووسائل إعلامهم وأنماط حياتهم على ما هي عليه اليوم، أو بتعديلات «بسيطة» تضفى عليها صفة الإسلام! ومروا مروراً سريعاً على الجانب الآخر من «الحاكمية» المتعلق بالاعتقاد والعبادة. أو بعبارة أخرى ركزوا كثيراً على شرك التشريع، ومروا سريعاً على شرك الاعتقاد والعبادة، مع أهمية الجوانب الثلاثة كلها في هذا الدين، ودخولها كلها في مفهوم لا إله إلا الله، ووقوع الخلل فيها جميعاً في حياة «المسلم المعاصر»!».

وبحسب محمد قطب «ليس التركيز على أحد الجوانب أكثر من غيره أمراً يعاب على أحد من المفكرين أو الدعاة، إذا التفتوا إلى الجوانب الأخرى وأعطوها حقها من البيان، فهذا التركيز أمر بشري، يقع من المفكرين والدعاة بغير قصد منهم، بحكم أنهم يجابهون مشاكل معينة تبرز في عصرهم، فيجاهدون لرد الناس فيها إلى حكم الله فيركزون عليها أكثر. فقد ركز ابن تيمية رحمه الله كثيراً على قضية الصفات؛ لأن الفرق الضالة كانت قد انحرفت فيها انحرافاً شديداً أفسد العقيدة، فكانت تلك هي «أزمة العصر» في زمنه، ولكنه وفّى بقية الجوانب حقها في كتبه وفتاواه، وركز الشيخ محمد بن عبدالوهاب على قضية الأولياء والأضرحة وعبادة القبور؛ لأنها كانت «أزمة العصر» في زمنه، ولكنه تحدث عن بقية الجوانب فوفّاها حقها في مختلف كتبه، وركز سيّد قطب على حاكمية الشريعة؛ لأنها «أزمة العصر» في الوقت الحاضر، ولكنه وفّى الحديث عن الجوانب الأخرى خاصة في «الظلال» و«خصائص التصور الإسلامي» و«مقومات التصور الإسلامي». ولكن الذين يتتلمذون على فكر أولئك الشيوخ ينسون! فقد ركز كثير من تلاميذ ابن تيمية على قضية الصفات وحدها كأنما

هي وحدها «العقيدة»! وركز كثير من تلاميذ الشيخ محمد بن عبدالوهاب على شرك القبور وحده كأنما هو وحده الشرك! وركز كثير من تلاميذ سيّد قطب على حاكمية الشريعة وحدها كأنما هي وحدها أصل الدين! والأولى بهؤلاء جميعاً أن يعاودوا التتلمذ على فكر شيوخهم كله، ولا يقتصروا منه على الجوانب التي ركز عليها شيوخهم لظروف عصرهم الخاصة!».

أما الذي أراد محمد قطب إبرازه في كتابه فهو أن «لا إله إلا الله» لا تنحصر في تلك المجالات التي اعتدنا أن نتحدث فيها، سواء مجال الاعتقاد، أو الشعائر التعبدية، أو تحكيم الشريعة، على كل الأهمية التي جعلها الله لهذه المجالات الثلاثة -إذ جعل نقضها أو نقض أي واحد منها نقضاً لأصل لا إله إلا الله -إنما هي -كما أنزلها الله- شاملة شمولاً حقيقياً لكل مجالات الحياة، ما كبر منها وما صغر، وما بدت صلته ظاهرة بلا إله إلا الله، وما خفيت صلته على بعض الناس، أو على كثير من الناس! وتكفي هذه الآية الكريمة وحدها للدلالة على ذلك: ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لا شَرِيكَ لَهُ﴾. (الأنعام، 162 - 163). وإننا لا نستطيع أن نزعم أننا وفّينا لا إله إلا الله حقها -وإن اعتقدنا الاعتقاد الصحيح، وإن نجونا من الوقوع في شرك العبادة، وإن حكمت محاكمنا بشريعة الله -إذا كنا متخلفين علمياً، أو متخلفين اقتصادياً، أو متخلفين حضارياً، أو متخلفين أخلاقياً، أو متخلفين اجتماعياً، أو متخلفين فكرياً ثم سكتنا عن ذلك ولم نعمل على إزالته. لأن هذه الأمور كلها من مقتضيات لا إله إلا الله، ولله ولرسوله في شأنها تعليمات واضحة، ملزمة للأمة المسلمة، سواء أكانت «فروض» عين، أو «فروض» كفاية، فهي لا تسمى «فروضاً» إلا إذا كانت من صلب الدين، ومن مقتضيات لا إله إلا الله. وإن كثيراً من «الإسلاميين» ليسألونني: إلى متى نظل نتحدث في لا إله إلا الله؟ أما آن

الأوان أن «ننتقل» إلى المرحلة التالية. مرحلة «الحلول العملية»؟! وربما كان هذا التساؤل هو الدافع الأول لهذا الكتاب!

فالقضية أولاً ليست قضية «التحدث» عن لا إله إلا الله! إنما «التحدث عنها وعن مقتضياتها هو الخطوة الأولى في الطريق الطويل، الذي سلكه من قبل رسول الله، ويسلكه الدعاة من بعده. ويأتي بعد ذلك تربية الأمة على هذه المقتضيات، بدءاً بتربية قاعدة صلبة تكون نموذجاً لبقية الأمة تهتدي على ضوئه. وهذا ما فعله رسول الله ثلاثة عشر عاماً في مكة، وعشر سنوات في المدينة، وما يجب أن يفعله الدعاة من بعده، وهو أمر لم يتم بعد، ويحتاج إلى أمد لتحقيقه، وجهد بالغ للقيام به، ولا ينقطع «الحديث» في أثنائه عن مقتضيات لا إله إلا الله؛ لأن القرآن الكريم لم ينقطع الحديث فيه عن لا إله إلا الله في كل مراحل التربية والإعداد، بل في كل المراحل على الإطلاق! ولأن رسول الله لم يكف عن الحديث عن مقتضيات لا إله إلا الله حتى لقي ربه!. والقضية ثانياً أن «الحلول العملية» التي يتحدثون عن ضرورة «الانتقال» إليها، ليست شيئاً قائماً بذاته خارج دائرة لا إله إلا الله، حتى نحتاج أن «ننتقل» من لا إله إلا الله؛ لنتوجه إليها بالدراسة والبحث! إنما هي من صميم لا إله إلا الله، ومن ثم لا نحتاج أن ننتقل من لا إله إلا الله؛ لنتوجه إليها! بل نحن دائماً -أياً كان بحثنا وأياً كان توجهنا -في داخل الدائرة الشاملة- دائرة لا إله إلا الله- لا نخرج منها إلى غيرها؛ لأنه لا يوجد غيرها في دين الله ولا في واقع الحياة، إذ إنه لا شيء يمكن أن يوجد خارج «صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي» التي هي بعينها دائرة لا إله إلا الله! إنما الذي يمكن أن يحدث في الحياة الواقعة أن ننتقل من مجال من مجالات لا إله إلا الله إلى مجال آخر، أو من طور من أطوارها إلى طور آخر، كما انتقلت الجماعة الأولى من طور الجماعة المستضعفة في مكة إلى الجماعة الممكنة

في المدينة، إلى الدولة المتمركزة في المدينة، إلى الدولة الشاملة للجزيرة العربية، إلى الدولة الممتدة في الأرض، وكما انتقلت من طور ترسيخ العقيدة في نفوس الأفراد إلى طور قيام التجمع الحركي، إلى طور مواجهة هذا التجمع للجاهلية من حوله، إلى طور التنفيذ العملي للمنهج الرباني في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والداخلية والخارجية، والسلمية والحربية. ولكنها في جميع الأحوال كانت داخل دائرة لا إله إلا الله، لا «تنتقل» منها إلى غيرها، ولا تتوقف كذلك عن الحديث الدائم عن مقتضياتها! ولقد غلب على حس كثير من الناس في واقعنا المعاصر أن قضايا العلم والحضارة و«التكنولوجيا» والأدب والفن والفكر والاجتماع والسياسة، هي قضايا «موضوعية» بحتة، أو «فنية» بحتة، أو حتى قضايا «علمانية» بحتة خارجة عن إطار الدين، يستوي فيها المؤمن والكافر؛ وأن سعي الأمة الإسلامية إلى حيازة التقدم فيها يجب أن يكون موضوعياً بحتاً لا علاقة له بالعقيدة، إنما ينبعث فقط من واجب «إزالة التخلف» و«اللحاق بركب الحضارة» والسعي إلى إيجاد «دولة حديثة» و«معايشة العصر» الذي نعيش فيه!. ويمكن إرجاع ذلك الأمر إلى سببين رئيسيين، أو ثلاثة بحسب محمد قطب:

السبب الأول هو تأثير الغزو الفكري على «المسلم المعاصر». فأوروبا -التي يتخذها «المسلم المعاصر» هادياً له ودليلاً في قضايا العلم والحضارة والتكنولوجيا- قد حصرت الدين في العقيدة وحدها ثم نبذته، وتناولت هذه الأمور كلها بروح «علمانية» تبعدها إبعاداً كاملاً عن إطار الدين.

والسبب الثاني هو أن الأمة الإسلامية -في تخلفها العقدي- ظلت تتحسر بلا إله إلا الله حتى أفرغتها من مضمونها الحقيقي، وأحالتها مجرد كلمة تنطق باللسان، أو على الأكثر وجداناً يصاحب الكلمة، وشعائر تعبدية، هي

-في حسهم- أقصى ما تتحقق به لا إله إلا الله في واقع الحياة. وبالتأثيرين معاً -تأثير الغزو الفكري وتأثير التخلف العقدي- تخرج أمور العلم والحضارة والقوة التكنولوجية وغيرها من مجال لا إله إلا الله، ويحتاج الأمر في حس الناس -إذا أردنا أن نحرز شيئاً من التقدم في تلك المجالات- أن «ننتقل» من لا إله إلا الله إلى تلك المجالات!

أما السبب الثالث الذي يمكن أن يضاف إلى السببين السابقين وإن كان من نتاجهما في الحقيقة، فهو الوهم الذي يتردد صداه عند كثير من الناس، من أن «ثورة التكنولوجيا» قد حوّلت العالم إلى «قرية صغيرة»، يجب أن يتعايش سكانها بمفاهيم موحدة، أو متقاربة؛ لكي يتمكنوا من الحياة. ومن ثم يصبح التقدم العلمي والحضاري والتكنولوجي. إلخ، قالباً واحداً، موحد الحجم والصورة والمضمون، ينتجه الغرب الظافر، «وتستورده» بلدان «العالم الثالث» للاستهلاك، لا مناص لها من ذلك ولا خيار! وكل الثلاثة أوهام وأباطيل.

فمسلك أوروبا الخاطئ تجاه الدين ليس هو النموذج الذي يحتذى. وقد انهار نصف الجاهلية المعاصرة المعادية للدين، والنصف الآخر في طريقه للانهيار. ومن الحماقة بالنسبة إلينا أن نتشبث بالنموذج المنهار ونحن نشهد انهياره أمام أعيننا. بل إنه من الحماقة أن نتشبث بذلك النموذج ولو كان ثابتاً ممكناً إلى يوم القيامة، ما دام الله قد أخبرنا أنهم قد خسروا الآخرة بكفرهم، فكيف وقد خسروا الدنيا كذلك، ومنّ الله علينا بأن أرانا الآية الكبرى في انهيارهم: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت، 43).

والتخلف العقدي الذي أخرج «فروض الكفاية» بل بعض «فروض العين» ذاتها من دائرة لا إله إلا الله، هو من الأمور التي قامت الصحوة الإسلامية

لتصحيحها، فلا ينبغي «للإسلاميين» بصفة خاصة أن يقعوا فيها، ولا ينبغي لهم أن يتضجروا من الحديث عن «لا إله إلا الله»، وشمولها لكل مجالات الحياة، وعن معاودة الحديث في هذا الشأن والاستمرار فيه، على الأقل حتى يصبح واقعاً ملموساً يخرج الأمة من تخلّفها العقدي، الذي ترتب عليه في حياة الأمة كل ما ترتب من تخلّف حضاري وعلمي وتكنولوجي، وفكري وأخلاقي. وفي كل الميادين. وإن كان ربنا قد علّمنا في كتابه الكريم أن هذا الحديث لا يكفي أبداً ولو تحققت كل مقوماته واقعاً ملموساً، فقد نزل في المدينة -بعد قيام المجتمع المسلم والدولة المسلمة وتحقق المنهج الرباني في أمة قائمة بالفعل- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (النساء، 136). وفي ذلك دلالة واضحة على أن الحديث في «لا إله إلا الله» لا ينقطع أبداً ولو تحققت مقوماته في واقع فعلي، لأنه يحتاج دائماً إلى تذكير، ويحتاج دائماً إلى ترسيخ!

وأما القرية الواحدة فما أعجبها فِرية! تلك القرية التي يقوم الوثنيون فيها والمشركون واليهود والنصارى بتذبيح المسلمين في وحشية يتعفف عنها كثير من الوحوش. في البوسنة والهرسك، وبورما، والفلبين، والهند، وكشمير، وفلسطين، وكل مكان على ظهر الأرض! فما نصيبنا نحن المسلمين في تلك القرية إلا التذبيح والتقتيل لمجرد كوننا مسلمين؟ وصدق الله: ﴿وَلَن تَرْضَى عَنكَ اليهود وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة، 120). ﴿وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ استطاعواْ﴾ (البقرة، 217).

فهل يريد أصحاب فكرة «القرية الواحدة» أن نرتد عن ديننا؛ لننسق أمورنا مع أصحاب السلطان في القرية؟ أو ليست هذه حقيقة دعوتهم لنا أن نأخذ حضارة القوم وعلومهم وتقنياتهم على صورتها التي يقدمونها بها؛

لنتعايش معهم؟ أي نمسخ أنفسنا ونتخلّى عن مقوماتنا التي ميزنا الله بها، من أجل أن نحصل على منزل «بالإيجار» من جبابرة القرية الظالمة المتعصبة ضدنا بعصبيات الجاهلية؟! وأين هي الوحدة المزعومة في تلك القرية؟! ولماذا يباح لفرنسا -أو فرنسا وألمانيا، أو أوروبا المتحدة- أن تناوئ أمريكا في داخل «القرية الواحدة»، ويباح للصين أن تسكن خارج القرية، ويباح لليابان أن تسكن ضاحية خاصة على مشارف القرية، ويطلب من المسلمين وحدهم أن يتنازلوا عن ذاتيتهم، لكي يساكنوا أصحاب القرية الظالمين؟!

هذا من جهة التعايش مع سكان القرية. ومن جهة أخرى فإن الظن بأن «التكنولوجيا» تصنع الإنسان، إنما هو استخذاء من «إنسان العصر» أمام «المادة» بعد أن فقد ذلك الإنسان مقومات إنسانيته! لقد خلق الله الإنسان؛ ليكون هو السيّد في الأرض بإذن من الله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة، 30). وكلفه عمارة الأرض، ويسّرها له، وسخر له من أجل القيام بهذه المهمة ما سخّر من طاقات السموات والأرض: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61). ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ﴾ (الجاثية، 13) وكل «التكنولوجيا» التي صنعها الإنسان كانت من أجل تحقيق عمارة الأرض؛ ليكون هو السيّد فيها بإذن ربه. ولكن الإنسان المعاصر استخزى أمام ما صنعه بيديه، فصار عبداً للآلة، كما كان في الجاهليات الوثنية القديمة ينحت الصنم بيديه ثم يعبده! وهكذا الإنسان حين يفقد صلته بالله، فإنه يستعبدنفسه للآلهة المزعومة، ويفقد حريته إزاءها، فتحكمه الأوهام والأهواء والشهوات، سواء كانت أوهامه الذاتية، وأهواءه وشهواته الذاتية، أم كانت مفروضة عليه من الذين استكبروا في الأرض من أصحاب السلطان. أما صاحب العقيدة فلا تستعبده الآلة، ولا

تستعبده الأهواء والشهوات، لأنه يعبدالله وحده بلا شريك، فيتحرر بذلك من ذل العبوديات الزائفة لغير الله. أفيريد الذين يرغبون في مساكنة أصحاب القرية الظالمة أن تستعبدنا «ثورة التكنولوجيا» كما استعبدتهم، وتأكل إنسانيتنا كما أكلت إنسانيتهم، من أجل أن نحصل على نصيب من «التقدم» و«الحضارة» وننفض عن أنفسنا وصمة التخلف، ونعيش «بروح العصر»؟ أما أننا متخلفون في جميع الميادين. فنعم! وأما أن طريقنا لإزالة التخلف هو اتباع منهجهم. فلا! إنما طريقنا أن ننطلق من «لا إله إلا الله»، ثم نسعى لاكتساب كل أدوات التقدم العلمي والتكنولوجي بعد إخضاعها لمقتضيات لا إله إلا الله، فنكون أولاً أحراراً في الأرض، مستمدين تحررنا من عباده الله وحده بلا شريك، ثم نكون بعد ذلك هداة لسكان القرية الظالمة، نهديهم إلى سبيل الرشاد، بدلاً من أن نكون تبعاً لهم فيسحقوننا بأقدامهم كما يفعلون الآن. وفي جميع الأحوال لا بد لنا بادئ ذي بدء أن نؤمن إيماناً راسخاً أن لا إله إلا الله بمقتضياتها الشاملة، هي -دون غيرها- التي تحقق الفلاح والخير في الدنيا والآخرة بالمعايير الحقيقية الصحيحة، ولا بد لنا ثانياً أن نتحرك نحو الإصلاح المنشود بدافع من تحقيق لا إله إلا الله في واقع الأرض، وليس انطلاقاً من أي دافع آخر، قد يختلط فيه الإيمان بلون من ألوان الشرك، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ (يوسف، 106). ولا بد لنا في الوقت ذاته، أن نقوم بما نقوم به منضبطين بالضوابط الشرعية التي تفرضها -وتبينها- «لا إله إلا الله»، كما وردت في كتاب الله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾. (الأحزاب، 36). وبهذا وحده نحقق الوجود الذي نرجوه للأمة الإسلامية، ونحقق الخيرية التي كتبها الله لهذه الأمة حين تقوم برسالتها على وجهها الصحيح: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ (آل عمران، 110).

10 - جماعة التكفير والهجرة وقائدها شكري مصطفى

تحدث أحد رفاقه في السجن عن تطوره الفكري خلال فترة الاعتقال، فقال:

«شكري مصطفى: هذا الشاب الطالب بكلية الزراعة جامعة أسيوط جاء صدفة إلى السجن الحربي وهو لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره، وعُذّب مثل الآخرين، وكنت أراه أيام الحربي لماماً ومن بعيد فلم نتجاور في زنزانة، ولم يشملنا تحقيق واحد، ولكنه كان يلفت انتباهي بكونه واحداً من أصغر المعتقلين سناً. لم أقترب منه إلا بعد إعادة التصنيف عقب توعية نوفمبر/تشرين الثاني وفوجئت به في عنبر الزعماء وهو الغلام الحدث، وفوجئت أنه لا يعرف الكثير أو القليل عن الإسلام اللهم إلا الصلاة، أما الإسلام كبعد عقائدي يجاهد من أجله فلم يكن عند هذا الشاب كذلك حتى يوم التقينا في عنبر 12. وإن أردت أن أكون أكثر دقة أقول إنه لم يكن يبدو كذلك. وكان يسكن في العنبر على مقربة مني، وكان هذا أدعى للأحاديث الكثيرة بيننا، كنت في أغلبها المتحدث الذي يجيب على أسئلته الكثيرة النهمة، فهو يريد أن يعرف قصة الإخوان المسلمين وكيف اعتقلوا؟ ولماذا؟ وما هو الجهاد في سبيل الله؟ وكيف قامت دولة الإسلام في سالف عهدها؟ وما معنى دين ودولة؟ ومصحف وسيف؟ كان يسأل ويسأل ولا يفعل أكثر من ذلك وفيما عدا ذاك فهو مهرج مع المهرجين، ضاحك من الضاحكين في مرح بالغ، ولا يظهر اهتماماً كثيراً بشؤون السياسة. وكانت ظروفه الأسرية شديدة، فقد طُلّقت أمه، وتزوج أبوه امرأة أخرى، وتزوجت أمه رجلاً آخر، وهو لا يدري أين يذهب بعد الإفراج عنه، وكان كثيراً ما يتندر بهذه الحالة، ويقول ضاحكاً: هذا الاعتقال قد حل لي كثيراً من المشكلات.

وكانوا قد سمحوا لنا مرة بعمل ترفيه احتفالاً بذكرى انتصارنا في السويس عام 1956، وطلبنا أن نمثل مسرحية، ووافقت الإدارة، وكتبت المسرحية وقام بإخراجها الأستاذ محمد حسن ومثّل فيها شكري مصطفى دور التلميذ العبيط المدلل من أبيه المعلم الجاهل، وكان اسم المسرحية «أشموني أفندي» وقد أعجب بها محمد قطب كثيراً وبيَّن لنا ما فيها من إسقاط سياسي.

كان شكري مصطفى من غير المهتمين بالسياسة رغم كونه معتقلاً معنا في قضية سياسية، ولم يكن أيضاً من المهتمين بالإسلام كبعد جهادي رسالي ينبغي التضحية في سبيله، وكان يسأل ليعرف، ثم انتابته حالة لم تلفت نظر أحد فهي كثيراً ما تحدث، ولا نفسرها إلا بسوء الحالة النفسية، فهو يصمت ويستمر في الصمت حتى إنه لا يتبادل الحديث مع أحد بالمرة. واقتربت منه أيامها وكنت وأنا الذي أجيب على أسئلته الكثيرة أسأله عن سبب صمته المريب فلا يجيب، ويكتفي بالقعود على بطانيته محدقاً في لا شيء ويأكل في موعد الطعام، ويصلي مع المصلين، وإذا خرجنا إلى طابور الفسحة لا يخرج معنا ويكتفي بالجلوس وحيداً في العنبر متأملاً محدقاً حتى يعود الناس، وتطور الأمر معه فصار يصلي في الليل، وكان في العنبر كثير يفعلون هذا، فانضم إليهم وصار واحداً ممن يقومون الليل.

وكففت عن سؤاله عن سبب صمته واكتفيت بملاحظته عن كثب، أحاول أن أدرك ما يفكر فيه بلا فائدة حتى جاء اليوم الذي رفض فيه التوقيع على التأييد، وانحلت عقدة لسانه وصار مرحاً ثرثاراً كما كان من قبل. وصرت أنظر إليه ولا أتحدث متأملاً متعجباً أحاول أن أفهم فينغلق عليّ الفهم، ورآني واقترب مني وجلس بجانبي.

وكان عنبرنا يسمح بهذا لقلة عدد من فيه -وقال لي بشوشاً: لعلك تعجب

من عدم توقيعي على التأييد. في الحقيقة نعم.

• تريد أن تعرف السبب.

- قلت له ملحاً: لو سمحت.

• وتنهد شكري مصطفى تنهيدة طويلة ملأت عينيه بالحزن وفارقه مرحه وبدا جاداً صارماً.

قد رأيت ما حل بنا، وما فعلته حكومتنا معنا، استباحت أبناءها وضربتهم بالسياط، وقتلتهم واغتصبت الفتيات والأطفال، قد رأيت بنفسك هذا هنا في هذا المكان، في السجن الحربي كنا سوياً وضعوني مع الزعماء ولست كذلك، قد عرفت بنفسك، لقد سمعت منك قصة الإسلام بالتفصيل، لم أسمعها من قبل - وكلما ازددت معرفة ازددت غيظاً. وأظن أنه إن لم تواتني الفرصة للمعارضة وإعلانها لمت كمداً. أقل ما نفعله لحكومة مثل التي تحكمنا أن نظهر احتقارنا لها. هذا أقل ما ينبغي عليّ فعله. ولو استطعت أكثر من هذا ما ترددت[755].

وبعد هذا بمدة نرى شكري مصطفى، وهو لا يقف عند هذه الدرجة، لأن سياسات الحكومة وتصرفات السجانين تدفعه نحو التطرف، والمضي إلى آخر المدى. وقد يصور ذلك هذا المشهد:

«... وجاء حسن طلعت ببذلته «الموهير» اللامعة وساعته الذهبية وقميصه الحريري، وبحذاء «ساكسون» وجورب لعله اشتراه من المريخ، فقد كان يجلس على كرسيه أنيقاً جميلاً بهي الطلعة، كأنه مصنوع في مصنع، وبدأ حديثاً سقيماً سخيفاً، تحدث فيه عن عظمة الإله -إلهه هو- الزعيم الذي لا

---

(755) أحمد رائف: «البوابة السوداء»، صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين، الطبعة الثانية الشرعية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1985، الجزء الرابع، ص399 - 401.

يقهر، وكيف نجاه الله من المهالك، وكيف تغلب عليها وما زال يحكم ويأمر وينهى ويقتل ويحيي ويميت ويفعل بالعباد ما يشاء. كنا جلوساً أمامه على الأرض بملابس الاعتقال المصنوعة من «الخيش» والكل مستغرق في أفكاره وقال:

تآمرتم عليه بتحريض من الاستعمار عام 1954 فلم تفلحوا، فجاء غزو سنة 1956 لإنجاح ما فشلتم فيه ونجاه الله. وتآمرتم عليه في 1965 ولم تفلحوا فجاء غزو يونيو/حزيران 1967 لإنجاح ما فشلتم فيه، ونجاه الله. ألا يعطيكم هذا العظة والعبرة بأنه خالد باقٍ لا يموت؟

وتمتم الشيخ محمد عبدالفتاح عارف.

- سبحان الحي الذي لا يموت.

وقال حسن طلعت الذي سمع تمتمته:

- ماذا تقول؟ وانفجر الشيخ عارف:

ألا تستحي أيها الرجل من هذا الكلام الفارغ الذي تقوله؟

واستعد الحرس الذين يحيطون بنا إحاطة السوار بالمعصم بالفتك بمن يتمرد، وصويت الرشاشات، وكل من الجالسين أعزل لا يحمل سلاحاً إلا «شبشب» قديم متهرئ يضعه في رجليه، ويصعب استخدامه في الضرب، وأشار حسن طلعت إلى الحرس في شجاعة أن كفوا، فكفوا واستأنف الشيخ عارف كلامه:

- ظلمتم الإخوان عام 1954 فعاقبكم الله عام 1956، وظلمتموهم في عام 1965 فمسح الله بكم الأرض عام 1967، وجعلكم سخرية العالم، ولو كان عند الرئيس كرامة لاستقال ولضرب نفسه بالرصاص. ولو كان عندكم إحساس

ما قلتم هذا الكلام.

- وقال أبو بكر الصديق وهو شاب من المعتقلين كلاماً شبيهاً من هذا، كل هذا وجمهور المعتقلين ساكنين قد تربعوا الأرض تحت تلك الشجرة الضخمة بين مبنى المستشفى ومبنى الملاحظة كشيوخ أثينا الحكماء، يرقبون ما يدور ولا تخلو نفوسهم من راحة لما يسمعون.

ثم قام إليه شكري مصطفى ووجه كلاماً سريعاً حاسماً قاسياً كطلقات نارية من مدفع أتوماتيكي حديث الصنع.

أنت كافر. ورئيس جمهوريتك كافر. ولئن أحياني الله وخرجت من المعتقل لأقاتلنكم قتالاً شديداً، ولئن مت فسوف يأتي من بعدنا من يقضي عليكم ويدين دولتكم. ولئن هربتم من عقابنا في الدنيا فلن ينجُ أحد منكم يوم القيامة.

قضي الأمر. ومن هذه اللحظة لم يعد هناك رأفة أو مهادنة، واستقر رأي شكري مصطفى وأصبح الشيء الوحيد الذي يكرره: «والله لئن كتب الله لي الخروج من هذا الجب لأقاتلنهم قتالاً ضروساً بما أستطيع حتى أغيرهم أو أموت شهيداً»[756].

بعد أن خرج من الاعتقال عكف شكري مصطفى على المطالعة والتفكير بحيث أضاف إلى مبادئ المودودي وسيّد قطب مبدأ «التكفير»، و«مجاهدة الجاهلية» أو «الهجرة»، كما تعلّق بفكرة «الخلافة» وكتب كتاباً عنها. وفي النهاية أسس الجماعة التي أطلقت عليها جريدة أخبار اليوم «جماعة التكفير والهجرة».

ومن أبرز ما اتسمت به «جماعة المسلمين»، كما أطلق عليها شكري

(756) أحمد رائف، «البوابة السوداء»، ج5، ص573 - 574.

مصطفى من واقع أقواله أمام هيئة محكمة أمن الدولة العسكرية العليا:[757]

- إن كل المجتمعات القائمة مجتمعات جاهلية وكافرة قطعاً.

- إننا نرفض ما يأخذون من أقوال الأئمة والإجماع وسائر ما تسميه الأصنام الأخرى كالقياس.

- إن الالتزام بجماعة المسلمين ركن أساس كي يكون المسلم مسلماً، ونرفض ما ابتدعوه من تقاليد، وما رخصوا لأنفسهم فيه، وقد أسلموا أمرهم إلى الطاغوت وهو: الحكم بغير ما أنزل الله.

- إن الإسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين، ولكنه إقرار وعمل، ومن هنا كان المسلم الذي يفارق جماعة المسلمين كافراً.

- الإسلام الحق هو الذي تتبناه «جماعة المسلمين» وهو ما كان عليه الرسول وصحابته وعهد الخلافة الراشدة فقط – وبعد هذا لم يكن ثمة إسلام صحيح على وجه الأرض حتى الآن.

وقد كان لشكري مصطفى شخصية قوية ونفوذ مؤثر على أتباعه. وكان يهيمن عليه هو نفسه مزاج عصبي جعل معاييره ذاتية خالصة. وقد فهمت سلطات الأمن نفسية شكري مصطفى ونقاط الضعف فيه والعوامل المؤثرة عليه، وتبينت أن المبدأية المزعومة والتي هي طابع دعوته إنما هي دلالة على السطحية ووسيلة ليحكم بها السيطرة على أتباعه. ولكنه في الحقيقة على نقيض شدته وتعصبه وشنآن عداوته مساوم لا يرفض أي صفقة إذا تصور أنها تحقق مصلحة.

---

(757) القضية رقم 6 لسنة 1977 والتي نشرت في الصحف يوم 1979/10/21.

وقد توصلت سلطات الأمن إلى هذا، إما عن دراسة لنفسيته، أو نقلاً عن بعض أعوانها الذين غرستهم في صحابته.

وجاءت أول إشارة إلى هذه الطبيعة عندما سأل شكري مصطفى أحد صحابته: هل لو وجد اليهود (الذين يسيطرون على العالم في رأيه) مصلحة لهم في إقامة الخلافة فهل يقيموها. فرد عليه: إنهم إذا وجدوا الرجل الذي يحقق لهم أغراضهم عن طريق الخلافة فإنهم يقيمونها.

ومن هذه الفكرة نبتت فكرة: «العمل من خلال خطة العدو». وتضخمت حتى وصلت إلى مستوى «الحسابات الدقيقة للمصالح المشتركة بين الجماعة المسلمة وبين الجاهلية»، وأنه إذا كانت هناك عملية يمكن أن تقوم بها الجماعة بالاشتراك مع العدو بحيث تكسب الجماعة 54 % فيها ويكسب العدو 46 % منها فيجب أن تؤدّى![758]

لمحة عن كتاب التوسّمات لشكري مصطفى

لا شك في أن شكري مصطفى أمير أمراء «جماعة المسلمين» كان يهدف عندما كتب «التوسّمات» إلى وضع تصور عام للوضع الراهن الذي تعيش فيه جماعة المسلمين، ودورها وعلاقتها مع الخارج، استناداً إلى قراءته وتأويله للنص القرآني الكريم والحديث النبوي الشريف مباشرة دون توسيط الفقه والتفسير الإسلامي السني في فهم القرآن والحديث، ومطابقتهما على أوضاع المجتمع الإسلامي الراهن. وينطلق شكري في رؤيته من مقولة أساسية تقول بأن هناك سنناً إلهية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وهذه السنن من صنع الله الذي يقول في كتابه العزيز ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر، 49)، والذي

(758) عبدالرحمن أبو الخير: «ذكرياتي مع جماعة المسلمين» (التكفير والهجرة). دار البحوث العلمية الكويت، 1980، ص9.

يساوي شكري بينها وبين الآية الكريمة ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنْذِرُوا مُعْرِضُونَ﴾ (الأحقاف، 3). وينطلق من ذلك ليقول إن الخلاصة العملية لإقامة دولة الإسلام تبنى وتقوم على أمرين: الأول تدمير الكافرين. والثاني توريث المؤمنين الأرض من بعدهم. لأن في محق الكافرين وتمحص المؤمنين إظهار لدين الله[759] (وبتعبير شكري مصطفى فإن قضية تدمير الكافرين وتوريث المؤمنين حق ثابت وسنة ثابتة، استناداً إلى وعد الله وقوله في كتابه العزيز: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء، 105). ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص، 5). ويرى شكري أن مسألة توريث الأرض للمسلمين، وجعلهم أئمة مشروط «بالصبر واليقين. الصبر بتحمل الأذى في أرض الاستضعاف إلى حين الخروج والهجرة؛ واليقين يكون بدفع ما يلقيه الشيطان وحزبه من الشبهات القادحة في الإيمان». وكما أن قضية تدمير الكافرين وتوريث المؤمنين حق ثابت وسُنّة ثابتة ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب، 62)، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر، 43)، كذلك هناك حق ثابت مرتبط بقضية توريث المؤمنين، وهو مجيء الحق وفق وعد الله القائل﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء، 104)، وقوله تعالى﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (النور، 55)، وقول الرسول الكريم: «سيعود الإسلام غريباً كما بدأ». واستناداً إلى ذلك، يؤكد أمير «جماعة المسلمين» أن من سنن الله أنه «لا يبطل باطل حتى يجيء الحق. وأنه لا يمحق الكافرين حتى يمحص المؤمنين. هكذا كان رسول الله يقول حينما دخل مكة منتصراً، إن الباطل سمته الزهوق. ولكن تدميره يكون

---

(759) شكري أحمد مصطفى: أمير «جماعة المسلمين»: التوسّمات، ص1. وكان الصديق أحمد سويدان أول من عرض لفكر شكري مصطفى ولكتاب التوسّمات. انظر سويدان، مرجع سبق ذكره.

في وقت معين وهو عند تكوين جماعة المؤمنين»[760]. ويستنتج أمير الجماعة من ذلك «أن النبي سار في طريق الحق وقانون الحق، وأقام دولة الحق ودين الحق بالحق وبسنة الحق. ولهذا تكونت خير أمة أخرجت للناس. فإذا أردنا أن نعيد هذه الأمة -التي هي خير أمة أخرجت للناس- فلا بد من سلوك نفس الطريق. طريق الحق. لإقامة دولة الحق ولإظهار دين الحق»، مستنداً في دعوته إلى الآيات الآنفة الذكر «كما بدأنا أول خلق نعيده.»، ليؤكد على أن كلمة (كما) تفيد المثلية في كل شيء[761]. (التوسّمات.، ص 8). وبعد ذلك ينطلق شكري مصطفى ليوضح تصوّره ومنهاج جماعته في عملية زهوق الباطل وظهور الحق. فيعتبر أن شرط التمكين والاستخلاف وإقامة دولة المسلمين وإظهار دينهم هو «الإيمان والعمل الصالح»، وهذا الشرط برأيه «لا يمكن أن يتبدل من زمان إلى زمان، أو من مكان إلى مكان». لذلك وجب «سلوك طريق النبي وأصحابه شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول، وهي (كما) كما بدأ الإسلام يعاد الإسلام». وبناء على قول الله سبحانه في كتابه العزيز ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾ (الأحزاب، 21). لذلك رأى شكري مصطفى «أن على جماعة الحق في آخر الزمان التأسي الكامل برسول الله، حينما أراد أن يظهر دين الله في الأرض». مما جعله يطرح على جماعته التساؤل التالي: «ولكن الرسول لم يقم للإسلام دولة إلا بعد الهجرة. فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهاجر تأسّياً بالرسول حتى نقيم للإسلام دولة؟ ويجيب على هذا التساؤل بنعم: «لا بد من الهجرة. إن الهجرة سنّة من سنن إعادة الإسلام إلى الأرض، ومن سنن نصر المؤمنين وهلاك الكافرين». ولإثبات وجهة نظره

---

(760) التوسّمات...، ص3 و6 و7.

(761) المصدر نفسه، ص9.

في أن لا دولة للإسلام تقام إلا بعد الهجرة، اعتمد شكري على الآيات والتفسير التالي: «إن غاية الوجود الإنساني هي عبادة الله، وعبادة الله لو قسمناها تقسيماً للإيضاح والبيان لتمثلت في:

1- أن ينجو الإنسان بنفسه أولاً من فتنة السقوط في الشرك ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء، 36).

2- إحداث البلاغ الكامل الشامل على مستوى الأرض ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (إبرهيم، 52)، ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة، 67)، ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران، 104).

3- الجهاد في سبيل الله لتقام دولة الإسلام ولتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (الحج، 78)، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ (البقرة، 216).

وهذه العبادة بأقسامها الثلاثة لا يستطيع الإنسان أن يؤسسها إلا في المجتمع المسلم الذي عن طريقه سيتحاكم إلى شرع الله في كل أموره. ولكن هذا المجتمع لا يوجد. فأصبح وجوده ضرورة لضرورة عبادة الله لأنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[762]. وحول مفهوم الهجرة التي يوليها شكري اهتماماً خاصاً، رأى أن مفهوم الهجرة يرتبط ارتباطاً عضوياً بفريضة الجهاد في سبيل الله. واعتبر أن «الجهاد في سبيل الله لم يفرض على المسلمين إلا بعد الهجرة»، وذلك بناء على قول الله تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا

(762) التوسّمات، ص 10-12.

رَبُّنَا اللّه﴾ (الحج، 39 - 40)، كما استدل شكري على مفهوم الجهاد الذي يأتي بعد الهجرة بالآيات الكريمة التالية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ﴾ (البقرة، 218)، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُوْلَئِكَ مِنْكُمْ﴾ (الأنفال 75)،

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الأنفال 74). وبالحديث النبوي الشريف «أنا آمركم بخمس أمرني الله بهن: الجماعة، والسمع، والطاعة، والهجرة، والجهاد في سبيل الله». كما يرى شكري أنه لا يوجد رسول إلا وهاجر، ويربط ذلك بهلاك الكفار وتدمير دولتهم الذي لا يأتي حسب رأيه وهناك مؤمنون في وسطهم، والسُنّة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون حين ذلك ينزل العذاب عليهم.

ويقدم شكري ليدعم رأيه في أهمية الهجرة، أحاديث نبوية منها «الهجرة باقية إلى يوم القيامة. لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تخرج الشمس من مغربها (سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، المجلد الأول)، وبدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ. وإن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها (صحيح مسلم)[763]. وبما أن عودة الإسلام مشروطة بوجود جماعة المسلمين التي تقيم دولة الإسلام بعد تدمير دولة الكافرين، حدد شكري مصطفى مواصفات جماعة المسلمين آخر الزمان بشكل مطابق لمواصفات جماعة الرسول، بل اعتبرها هي نفسها، فرأى أن جماعة الرسول كانت تقتصر مصادرها على الكتاب والسُنّة «لا إجماع، ولا قياس، ولا مصالح مرسلة، ولا رأي صحابي، ولا. ولا. قال الله وقال الرسول وحسب. هكذا كانت جماعة محمد تنهل نهلاً مباشراً من كلام الله وكلام الرسول. وجماعة

(763) التوسّمات، ص 15.

آخر الزمان لا بد أن تسلك نفس الطريق. وكما أنه لا يمكن لجماعة محمد أن تأخذ شيئاً من غير الكتاب والسُّنّة لإقامة الإسلام، فكذلك جماعة الحق آخر الزمان، لا بد لها من الاقتصار على الكتاب والسُّنّة ولا تأخذ شيئاً من غير الكتاب والسُّنّة[764]، إضافة إلى اقتصار النهل على الكتاب والسُّنّة كصفة من صفات جماعة آخر الزمان فإن هناك صفة ثانية من صفات الجماعة يؤكد عليها شكري مصطفى وهي أسلوب التعليم (أسلوب الدعوة) الذي تتبعه الجماعة. وبناء على أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة على الصحابة وعلى قول الله تعالى ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ (الإسراء: 437)، رأى أمير «جماعة المسلمين» أن في ذلك منهجاً كي يعلّم رسول الله أصحابه هذا الدين على مهل خطوة خطوة، وقاعدة قاعدة، وأمراً أمراً لا يتعجّل. حتى إنه حينما كان يتعجل بالقرآن من تلقين جبريل قال الله له: ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه: 114). وعلى هذا الأساس فهم شكري لماذا ظل رسول الله ثلاثة عشرة سنة يعلّم أصحابة الكتاب على مكث، وبذلك تخرجت خير أمة أخرجت للناس، «وذلك عن طريق التربية على دراسة هذا الدين على مكث، ونحن -الكلام لشكري- لكي نقيم دولة الإسلام علينا اتّباع هذه الطريقة الربانية في التعلم حتى تخرج خير أمة أخرجت للناس مرة ثانية. ولا يمكن أن تخرج خير أمة. عن طريق السرعة وعدم التدبر في الفهم»[765]. ويربط شكري مصطفى الصفتين السابقتين بصفة ثالثة يعتبرها من مواصفات جماعة المسلمين في آخر الزمان، وهي «التعلم للتطبيق، لا لمجرد العلم». وبناء على الآيات الكريمة التالية:

---

(764) التوسّمات، ص 21.

(765) التوسمات.. 21-22.

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد، 19)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء، 25)، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات، 56). ويستنتج أن جماعة محمد كانت تتعلم للتطبيق والعمل، والعبادة، لإن «العلم وسيلة لعبادة الله. وكل علم يتعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لغير الله وهذا شرك». و«كان رسول الله يتعوذ من علم لا ينفع: اللهم غني أعوذ بك من علم لا ينفع». وبعد تعداد مواصفات جماعة المسلمين في آخر الزمان، والتي يعتبرها شكري مصطفى مواصفات جماعة الرسول نفسها، ينطلق في «توسماته» إلى نقطة أخرى تتعلق بالمكان الذي تبدأ فيه الجماعة المسلمة دعوتها. وإستناداً إلى قول الله تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاَّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص، 59). يفسر شكري كلمة «في أمهّا» على أنها «تدل على المكان الذي تبدأ فيه الجماعة المسلمة وتتحمل فيه المتاعب والمصاعب -أي العاصمة ومتجه أنظار القرى، ومكة لم تكن أماً للقرى إلا في فجر الدعوة الإسلامية وبعد قيام الدولة الإسلامية، وبما أن لكل رسول أماً للقرى، فأم القرى -والكلام لشكري- في عهد موسى عليه السلام هي مصر، وأمّ القرى في عهد شعيب عليه السلام هي مدين، وأم القرى في عهد محمد هي مكة. مما يطرح سؤالاً ما هي أم القرى في عهد الجماعة المسلمة في آخر الزمان؟ ويجيب شكري على هذا السؤال بقوله «ما هي أم القرى في عهدنا الحالي عهد قيام الدولة الإسلامية مرة ثانية، أين هي أم القرى الآن في منطقة الشرق الأوسط، أين المكان الذي يصدّر الكفر إلى العالم العربي؟ أين القرية التي حاربت من نادى بالجهاد في سبيل الله منذ أن يبدأ ينادي بالجهاد في سبيل الله- بصرف النظر عما إذا كانت صحيحة أم غير صحيحة؟ وأين

القرية التي مُتّجه العالم العربي؟ هي ببداهة الآن. مصر[766]. وكما حدد أمير إمراء» «جماعة المسلمين» شكري مصطفى مواصفات جماعة آخر الزمان، وحدد مكان البدء بالدعوة أو «أم القرى» كمفهوم قرآني، حدد أيضاً «المراحل التي تمر بها الجماعة المسلمة كسنة من سنن الله، وذلك قبل أن يمكّن لها في الأرض»، واعتماداً على قول الرسول، «وأنا آمركم بخمس ربي أملاني بها، الجماعة والسمع والطاعة والهجرة والجهاد»، فسّر شكري المراحل التي تمر بها جماعة المسلمين. فأولاً: الجماعة بناء على قول الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران، 103)، و﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة، 2) ؛ وقول الرسول «من فارق الجماعة قيد شبر فقد ضاع ربقة الإسلام من عنقه». وثانياً: السمع والطاعة، وذلك استناداً إلى الآيات الكريمة القائلة ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء، 59) ﴿وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا﴾ (الأنفال، 46)، والحديث الشريف: «اسمعوا وأطيعوا وإن وُلّيَ عليكم عبدحبشي ما قادكم إلى كتاب الله» و«من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصى أميري فقد عصاني، ومن عصاني فقد عصى الله». وبعد الجماعة، والسمع، والطاعة، ينتقل شكري ليوضح مرحلة الهجرة والجهاد، فيقول: «تأتي بعد ذلك أيضاً سنة من سنن الله وهي ابتلاء للمؤمنين بشيء من الجوع والخوف حتى يمحصوا بعض الشيء ليعلم المؤمنون وليعلم الذين نافقوا، وإن كان التمحيص الحقيقي في فترة ما بين الهجرة والجهاد ويكون أثناء الجهاد أيضاً». فكيف يتم ذلك؟ يقول شكري قبل الهجرة تكون الدعوة إلى الله، ولا شك أن الدعوة في أول الأمر تكون سراً للخوف من القضاء عليها، ثم يتسع موضوع الدعوة ويصبح

---

(766) التوسمات.، ص30و32.

أمر التكتم هذا والسرية غير مستطاع. وعند ذلك يجهر بالدعوة ولا يكون الكتمان ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر، 94) ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ * وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾(الشعراء، 214-215). ويضيف شكري «إن المؤمنين في هذه الفترة ليسوا مكلفين بالقتال والحرب». ولكن «بعد أن يبلغ البلاغ قمته والدعوة قمتها والإيذاء قمته إلى درجة أن الكافرين إذا أظهروا على المسلمين يرجموهم أو يعيّروهم في ملّتهم، بعد أن يكون ذلك. حينئذ يؤذن للمسلمين في الهجرة والخروج من أرض الاستضعاف أرض الشرك. وبعد الهجرة يكون الجهاد، فالنصر، أو الاستشهاد»[767]. ويعطي شكري مصطفى أهمية كبرى في تحديد العدو الذي تقاتله الجماعة المسلمة في آخر الزمان. فيعتبر أن عدو جماعة المسلمين في أول الزمان (أيام الرسول صلى الله عليه وسلم) هو نفسه عدو جماعة آخر الزمان ثابت لم يتغير، وذلك عبر تفسيره للآية الكريمة ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ (المائدة، 82). فيقول «إن كلمة «للذين آمنوا» كلمة عامة تشمل المؤمنين في أول الزمان، وعدو أول الزمان عدو آخره». ويضيف «الآية تقول أشد الناس عداوة اليهود، مع أن المشركين أول من يحارب الرسول لا اليهود. كذلك في جماعة الإسلام في آخر الزمان فإن أول من يحارب المسلمين ويقف في طريقهم هم أهلوهم من المشركين. فكيف التفسير إذاً؟». ويجيب شكري على التساؤل الذي يطرحه على نفسه بالقول «التفسير هو ما في قلوبهم من بغض وشر وعداوة للمسلمين. وقيمة هذه الكراهية التي في القلب هي عند التمكين لهم تكون المحاربة أكثر وأشد». وبناء على ذلك يقف شكري وقفة طويلة أمام الوضع الراهن لليهود فيقرأه

(767) التوسّمات.. ص34-35.

على الشكل التالي: اليهود يجتمعون ليقيموا دولتهم العالمية، مع أنهم الآن يسيطرون بصورة خفية وليست ظاهرة على حكّام العالم وسياسته واقتصاده وفكره وثقافته، إلا أنهم لن يعلنوا دولتهم العالمية إلا بعد الحرب العالمية الثالثة. وما الحرب العالمية الأولى والثانية سوى مرحلتين من مراحل الحرب الثالثة، لأن اليهود يؤمنون بنص في التوراة يقول «لا يزال في نسل داوود ملكاً. كما أن المسيح في اللغة العبرية تعني الملك وهم ينتظرونه ويعتقدون بأنه سينتصر، ويسود فترة من الزمن، ويخططون لذلك من زمن قديم. لذلك لمّا نزل المسيح عيسى بن مريم لم يؤمن به اليهود، لأنه سبط من أسباط اليهود غير الذي يؤمن به اليهود وينتظرون منه خروج المسيح. ويرى شكري مصطفى أن المسيح الذي ينتظره اليهود هو المسيح الدجّال الذي تحدثت عنه السنّة النبوية الشريفة[768]. كما يعطي شكري إشارات تؤكد برأيه علو اليهود في الأرض.

فيرى أنهم يسيطرون على العالم بسيطرتهم على أمريكا وروسيا، وأن الحربين العالميتين الأولى والثانية هي من صنع اليهود. كما أن الثورة الروسية عام 1917 هي من صنع اليهود، وكان أعضاؤها حوالي 540، منهم 480 يهودياً والآخرون مسيحيون متزوجون يهوديات. ومن الإشارات التي يعتبرها شكري دالة على سيطرة اليهود على روسيا، هو عدد العلماء اليهود البالغ عددهم مليونين من أصل خمسة ملايين عالم روسي. كما أن اليهود برأيه، يسيطرون على الكونغرس الأمريكي وعددهم في أمركيا أربعة ملايين لا يستطيع رئيس أمريكي أن ينجح في الانتخابات دون دعمهم. وهم يسيطرون على الإعلام والمال، ويعتبرون ملوك الذهب. كما أن سيطرتهم تشمل في

---

(768) التوسّمات.، ص36-38.

أمريكا الإذاعة والتلفزيون والصحافة والسينما ومصانع الأسلحة من دبابات وطائرات، إضافة إلى أن علماء الذرة من اليهود. ويعتبر شكري أن سيطرة اليهود تمتد إلى فرنسا وانكلترا منذ الثورات التي أقاموها في كلا البلدين. ويصل إلى نتيجة مفادها أن لا وجود لدولة في العالم الآن إلا تسير في فلك روسيا وأمريكا. وروسيا وأمريكا لا يحركهما إلا اليهود. وبناء على ما تقدم يولي شكري عملية تحديد العدو أهمية كبرى، ويربطها بقيام دولة إسلامية، فيقول: «إذا كنا نريد أن نعمل حركة إسلامية ودولة إسلامية، علينا أن نتتبع أخبار اليهود الذين هم أول من سيحمل حقداً شديداً لنا لدى إقامتنا وقد بينت (الآيات والأحاديث) أنه من علامات عودة دولة الحق وظهور جماعة الحق، هو علو اليهود في الأرض، قال الله تعالى ﴿وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً﴾ (الإسراء، 4)، ويقصد اليهود. وقد عقد النبي الصلة بين عمران بيت المقدس -الذي يعمره اليهود- وبين خراب يثرب. وعقد الصلة أيضاً بين خراب يثرب وخروج الملحمة. وهو الجيش الإسلامي الكبير الذي سيخرج من المدينة. كما أن تحديد العدو وتحديد علوّه يحدد لنا، نحن جماعة الحق إن شاء الله، الزمان والمكان. الزمان الذي سوف تقاتل فيه الجماعة، والمكان أو الجبهة الإسلامية التي سوف تقاتل فيها الجماعة المسلمة». كما يرى شكري أن الروم والنصارى كانوا أشد الناس على رسول الله وسيكونون أيضاً من أشد الناس على المسلمين في آخر الزمان، وذلك من حيث القوة والعدد والعدة استناداً إلى الحديث النبوي أنهم سوف يأتون الملحمة في آخر الزمان في ثمانين غاية، وفي كل غاية اثني عشر ألفاً، أي حوالي مليون[769] بعد تحديد عدو جماعة المسلمين في آخر الزمان، يشرح شكري تصوره لخطته الإسلامية الهادفة

---

(769) التوسّمات، ص38-42.

لإقامة دولة الحق الإسلام، فيؤكد على أن هذه الخطة تربطها صلة وثيقة بسنة الله في الخلق، «لأن المسلمين لا يعملون في فراغ، والجماعة المسلمة لا تعمل في فراغ، والرسالة الإسلامية لم تنزل لتنزوي في مقر بيت رسول الله، وإنما أنزل الله هذا النور ليكون رحمة للعالمين وهدى وبشرى للمسلمين. فالجماعة المسلمة تتأثر وتؤثر في غيرها. والخطة الإسلامية لإقامة دولة الإسلام بناء على ذلك تتأثر بالظروف العالمية». وينطلق شكري في وضع خطة جماعته من «أن الله قد أرسل محمداً ليكون هادياً للبشرية، أرسله على فترة من الرسل وانقطاع من الوحي، حتى إن النبي قال «إن الله قد نظر إلى الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقية من أهل الكتاب»، وهذه سنة من سنن الله، إن الله يرسل الرسول بعد فساد الذين قبله ومقتهم. ولا يرسل الله النور إلا بعد احلولاك الظلام، ولا ينزل ولا يأتي بالنصر إلا بعد اليأس، ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ (يوسف، 109) وكذلك -والكلام لشكري- لا يظهر الحق في آخر الزمان المتمثل في الجماعة المسلمة، إلا بعد الفساد في الأرض والعصيان لله﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾[770] (الروم، 41) لقد ربط شكري مصطفى ظهور جماعة المسلمين في آخر الزمان بالفساد الذي يعم الأرض ويجلب مقت الله، ويعتبر مقدمة لظهور جماعة الحق. لذلك فهو يرى أن «الفساد قد ظهر في البر والبحر، واستحق الناس مقت الله وعذابه وطغت البشرية طغياناً لم يسبق له مثيل. عند ذلك يقدر الله سبحانه وتعالى لجماعة الحق التي أخبرتنا عنها الشريعة الظهور والتكوّن ثم النصر؛ ولكن هذه الجماعة لن تقيم دولتها إلا على أنقاض دولة الكفر». أما كيف تتم عملية إقامة دولة الحق

---

(770) المصدر نفسه، 42-43.

على أنقاض دولة الكفر، فيرى شكري أن ذلك يتم بتمهيد من الله سبحانه وتعالى «بقتال بين قوتين عظيمتين على خلاف فكري كبير، وكل منهما يحاول السيطرة والغلبة في الأرض. ونقصد بذلك روسيا وأمريكا فيضع كل منهما كل معّداته وجيوشه وأسلحته في هذه الحرب، ويدمر كل منهما الآخر، ويهلك كل منهما الآخر. كل هذا يضعه الله تمهيداً لقيام الدولة الإسلامية التي تكونت من الجماعة الإسلامية. جماعة الحق التي استقامت على أمر الله فكان حقاً على الله أن ينصرها ويمكنّ لها»[771]. ويتوقع شكري بعد أن يتم تدمير القوتين تدميراً كاملاً في الحرب العالمية الثالثة، «أن تتكافأ القوى بين المسلمين وغيرهم تكافؤاً نسبياً يبدأ بعده القتال». وهذه الرؤية لمسيرة جماعة المسلمين، وقيام الدولة الإسلامية، يعتبرها شكري من السنن الربانية التي لا تتغير، لأن هذا ما حدث في عهد الرسول، وما سيحدث في جماعة الحق آخر الزمان، مستنداً إلى الحديث الشريف: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ»، والآيات الكريمة ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (الروم، 27) و﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء، 104). فالذي حدث في عهد الرسول أن الله قد أحدث تمهيداً لقيام دولة الإسلام هو «القتال بين الفرس والروم وكانوا هم القوتين الكبيرتين في العالم آنذاك، وكانوا على خلاف فكري كبير، كالخلاف الموجود بين روسيا الشيوعية وأمريكا المسيحية. وكذلك كانت دولة الفرس وثنية ودولة الروم مسيحية[772]. ومن خلال سرده لمسيرة جماعة المسلمين، ورؤيته لإمكاناتها -حين ظهورها- والتي يراها لا تكافئ في القوة والعدد القوى الموجودة في الأرض، وهي -أي الجماعة المسلمة- المطالبة بالقتال والجهاد على مستوى الأرض كلها، يطرح

(771) م. س. ن.

(772) م. س. ن، ص44.

سؤالاً محورياً يعبر عن جوهر الخطة الإسلامية لقيام دولة الإسلام، والسؤال الذي يطرحه شكري: «كيف لجماعة المسلمين وهم ضعفاء وقليلون أن يتغلبوا على القوة العالمية بهيئاتها الحالية؟ هل تعد جماعة المسلمين نفسها لصناعة الصواريخ والمعدات الحربية كالتي موجودة الآن لتتساوى مع الكفرة في القوة وتسبقهم؟ أم أن النصر يأتي للمسلمين بهلاك الكافرين بعضهم بعضاً، وبهلاك أيضاً معداتهم وأسلحتهم، ثم يضعفوا أو يتساووا مع المسلمين في العدد والعدة؟». وفي نقاشه لهذه المسألة «من الناحية العقلية والإمكانيات والواقعية لأي جماعة مسلمة ناشئة»، يرى شكري «أن الجماعات الكافرة التي سوف تحارب المسلمين كللت كل جهودها في طول عمرها للدنيا ومتاعها والحرص عليها والعلو فيها. واستغلت عقولها في البحث في علوم الدنيا، وخصوصاً العلوم الصناعية والحربية. أما الجماعة الإسلامية فتكون خارجة قريباً من الاستضعاف وضعيفة، وقد ابتليت بشيء من نقص الأنفس والثروات، وجاهدت المشركين وغيرهم أيام الاستضعاف، وقد أستنقذت قواها في ذلك وقوطعت من الناس وضيق عليها في المال، وتفرقت ردحاً من الزمن للدعوة إلى الله والجهاد في سبيل الله، وحصرت جهودها في أول الأمر في تعلم الإسلام على مكث، وكفتّ أيديها إلا عن الصلاة[773]. لذلك يرى شكري أن الجماعة المسلمة لن تسير في طريق إعداد النفس (صناعة صورايخ وطائرات) لمساواة الكفرة في القوة، لأن «هذا لا يحدث في الطبيعة البشرية وفي المقررات المادية»، أما الذي سيحدث، بناء على تفسير شكري، فهو «أن تتقاتل القوى الكافرة بطبيعة الحال تمهيداً لقيام الدولة الإسلامية»، كما حدث من قتال الفرس والروم أيام الرسول تمهيداً لقيام دولة الإسلام

(773) التوسّمات، ص45 - 46.

الأولى، باعتبار ذلك «سنة دائمة تتصل بخلق السماوات والأرض وقيام ذلك على الحق». وبناء على ذلك لا يتصور شكري أن تستطيع الجماعة المسلمة في آخر الزمان أن تلحق بالدول الكافرة- روسيا وأمريكا- من حيث القوة الحربية أو تتفوق عليها. ولا يتصور أيضاً «أن جماعة الحق ولو في مدة 50 سنة تستطيع أن تمتلك ما تمتلكه روسيا وأمريكا من معدات وقوى»، وهو يعتبر الذين يتصورون ذلك من «السفهاء والمعتوهين» أو «من الجماعات المنتسبة إلى الإسلام الذين يتصورون أنهم سوف يعملون انقلاباً مثلاً في بلد من البلاد -في رأي شكري أنه لم يحدث أبداً في تاريخ الإسلام انقلاب إسلامي- ثم يعملون على تكرار الانقلابات في باقي الدول، ثم تتحد هذه الدول، ثم يحاربون روسيا وأمريكا بعد ذلك ليظهروا دين الله». ويعتبر هذا التفكير نابعاً من أناس لا يخلصون لله. ويؤكد على أن «التصور الجاد للجماعة الإسلامية أنها تسعى أولاً لتعبدالله ولا تشرك به شيئاً فتكون قد ظفرت بالجنة، ثم بعد ذلك يمكن الله لها في الأرض بقدره في أمر لا يمكننا نحن أن نتدخل فيه. وعدنا الله سبحانه وتعالى بأننا إن عبدناه نصرنا»، ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾[774] (آل عمران، 126) وتأكيداً على تصوره لمسيرة قيام الدولة الإسلامية الثانية على نفس النسق الذي قامت عليه الدولة الإسلامية الأولى على عهد الرسول، يُفسر شكري التمهيد الذي حدث بالقتال بين الفرس والروم قبل قيام دولة الإسلام فغلبت فيه الفرس، ثم غلبت الروم بعد ذلك، ممّا أدى إلى إضعاف القوتين في حرب استمرت بينهما تسع سنوات قوي خلالها المسلمون. وعلى نفس نسق ظهور دولة الإسلام الأولى، يرى شكري أن «الله بدأ دولة الإسلام بصورة معيّنة وظروف معيّنة، وسيعيدها في آخر

---

(774) المصدر نفسه.

الزمان بنفس الصورة ونفس الظروف التي كانت في بداية دولة الإسلام في هلاك القوتين الكبيرتين الفرس والروم تمهيداً لقيام دولة الإسلام الأولى. وسيهلك دولتي روسيا وأمريكا إن شاء الله تمهيداً لقيام دولة الإسلام الثانية» بناء على قوله تعالى ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (يونس، 4)، «ثم بعد قيام دولة الإسلام الثانية يعود الفساد إلى الأرض مرة ثانية ثم قيام الساعة. وهو قول الله ﴿ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[775] (العنكبوت، 57).

بعد تبيان رؤيته لكيفية ظهور جماعة المسلمين المرتبط بعلو اليهود والفساد الذي يعم الأرض، وبعد أن يضع تصوره لكيفية تكافؤ القوى بين الجماعة المسلمة والدول الكافرة والخطة الإسلامية التي تتأثر بالظروف العالمية، ينطلق شكري إلى شرح مقولة أخرى من مقولاته، وهي أسلوب القتال عند المسلمين، لأن «الحركة الإسلامية - برأيه تتأثر بقتال يحدث في آخر الأرض، أو في أدنى الأرض». ويميز شكري منذ البدء بين أسلوبين في القتال، ويعتبر أن «أصول الكافرين في القتال. نتاج طبيعي لمعصية الله سبحانه، وهي أعدّت بأموال كافرة، وأصول كافرة، ولقد صنعتها الجاهلية بجاهليتها، وليست بإيمانها وتقواها». أما أسلوب القتال عند المسلمين «فهو ينبثق من الأصول الإسلامية في القتال وهي مواجهة رجل لرجل، إنها نفوس باعت الدنيا واشترت الآخرة. إذاً فهي لا تخشى الموت ولا تهاب القتال. والمسلمون لا يكون أسلوبهم معتمداً على الوسائل الجاهلية». واستناداً إلى وعد الله سبحانه وتعالى، ﴿دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ (محمد، 10) و﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ (الكهف، 59) ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ * إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ (البروج، 12-13) ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (الإسراء، 58)،

(775) المصدر نفسه، ص50-51.

يرى شكري أن جماعة المسلمين «تطمئن إلى هذه القاعدة لأن الله حينما يدمر على الكافرين، يدمر أيضاً أسلوبهم ووسائلهم في القتال وفي المعيشة، ويصبح الأصل في الوسائل القتالية هي وسائل المسلمين في القتال[776]. ولتوضيح وشرح وجهة نظره القائلة بأن الأساليب الإسلامية في القتال «مرتهنة ومتقيّدة بصبغة المسلمين وطبيعتهم»، وأنها «قديمة قدم هذا الدين. دين محمد ودين إبراهيم ودين الجماعة المسلمة في آخر الزمان» يطرح شكري مصطفى احتمالين: الأول ان تتغير أساليب الجماعة المسلمة في القتال، ولا تحارب بأساليب المؤمنين الأوائل، وتتلاءم بذلك مع الكافرين، ويصبح عندها الصورايخ والقنابل؟ والثاني ان يغير الله أساليب الكافرين في القتال حتى تتم سنته لأنه معلوم ان السيف لا يغلب الصاروخ، «فيُرجع الأرض على ما كانت عليه ويدور الفلك كله حتى يتلاءم مع المسلمين ديناً واعتقاداً وسلوكاً وأسلوب حياة وأسلوب قتال». وبما أن شكري يتبنّى الاحتمال الثاني، ويعتقد به فيأخذ من الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ (الصف، 4) سنداً لرأيه، ويفسرها على أساس «إن الله يحب المؤمنين وهم يحاربون على هيئة معينة وهي هيئة الصف كأنهم بنيان مرصوص»، وهذه الحكمة من محبة الله للمؤمنين «لا تتغير من زمان إلى زمان أو من مكان إلى مكان فيتغير حب الله ويتغير الأساس الذي يحب الله المؤمنين عليه». كما يرى أن الرسول «كان يصف المؤمنين للقتال، كما كان يصفهم للصلاة»، وبقي نظام القتال هذا - حسب رأي شكري «إلى أن توارت الجماعة المسلمة، وذلك قبيل الخلافة العثمانية. ثم كانت الحروب بعد ذلك في حالاتها العمومية بين كفار وكفار، أو بين كفار وقوم ينتسبون إلى الإسلام وهم يجهلون أمر الإسلام وحقيقة الجهاد

(776) المصدر نفسه، ص52-53.

في الإسلام. ولكن نظام الصف والقتال في الصف سيعود كما أخبر النبي حيث يقول عن المسلمين والروم في حديث عيسى بن مريم الذي رواه مسلم «فإذا تصافوا للقتال. قال المسلمون كذا. وقالت الروم كذا.». «الخلاصة أن القتال في الصف أمر يتعلق بحب الله وهذه سُنّة لا تتغير، وأن الجماعة المسلمة في آخر الزمان كما أخبر الرسول سوف تحارب على نظام الصف[777]. وأخيراً، حول أسلوب قتال الجماعة المسلمة في آخر الزمان، يؤكد شكري أن هذه الجماعة ستقاتل بالسيف، كما قاتل النبي الذي قال بعد فتح القسطنطينية في وقت نزول عيسى بن مريم: «... وقد علقوا سيوفهم بالزيتونة». وكذلك يؤكد على أن الرمح هو سلاح جماعة المسلمين في آخر الزمان، كما كان في أول الزمان على عهد الرسول. وهذا الرأي يستند فيه شكري إلى قول النبي عن عيسى بن مريم حينما يقاتل الدجال: «. ويريهم دمه (أي دم الدجال) في حربته». وإضافة إلى السيف والرمح كأدوات قتال تستعملها جماعة المسلمين في آخر الزمان، هناك الرمي والخيل كأسلوب قتال. ولذا يرى شكري أن على جماعة المسلمين الالتزام به تنفيذاً لأمر الله سبحانه وتعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال، 60)، باعتبار أن «أعدوا» خطاب موجّه للجماعة المسلمة في كل مكان وزمان، وتفسير الرسول القوة بقوله «ألا إن القوة الرمي، ألا إنّ القوة الرمي، ألا إنّ القوة الرمي». كما أن الرسول -إضافة إلى ما سبق ذكره- قال «أرموا، وأركبوا، وأن ترموا أحبّ إلى من أن تركبوا». ويحدد نوع الرمي فيقول «أرموا فإنّ أباكم إسماعيل كان رامياً». ويرى شكري أيضاً أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالمرمي الخيل. والرسول (ص) حارب بالرمي والخيل، وظل المسلمون يحاربون بالرمي والخيل، إلى أن سقطت

---

(777) المصدر نفسه، ص54-56.

الخلافة الإسلامية، وانعدمت الدولة الإسلامية، وبعدها اخترع الناس أساليب جديدة للقتال والحرب. وحينما ستعود الدولة الإسلامية بالجماعة المسلمة في آخر الزمان بيّن الرسول بأن الرماية ستعود، وأن الخيل سيعود (وذلك) حين أخبر عن الطليعة الراجعة منتصرة من فتح القسطنطينية يخرجون عشرة فرسان للطليعة، فيقول عنهم رسول الله «إني لأعرف أسماءهم وأسماء آبائهم ولون خيولهم هم من خير الفوارس يومئذ على الأرض[778].

بعد توضيح رؤيته حول الخطة الإسلامية لقيام دولة الإسلام مرة ثانية، والتمهيد الذي يتم بقتال يقع بين الكافرين يدمر خلاله أدوات الكافرين ويضعفهم، وبعد شرحه دور جماعة المسلمين في آخرالزمان وأساليبها في القتال وأدواتها، وذلك على نمط جماعة المسلمين في عهد الرسول، ينتقل شكري مصطفى لتفسير الحديث النبوي الشريف «عمران بيت المقدس خراب يثرب، وخراب يثرب خروج الملحمة، وخروج الملحمة فتح القسطنطينية، وفتح القسطنطينية خروج الدجال»، باعتباره -أي هذا الحديث- «يبيّن منطلقاً من منطلقات الحركة، ومنطلقاً من الناحية العالمية وسيطرة اليهود على العالم، وما يقابلها من أعمال المسلمين وصلة ذلك بالحركة الإسلامية». فيرى «إن الذي يسيطر الآن على بيت المقدس حالياً هم اليهود، والأدلة القاطعة تدل على أنهم يحاولون أن يرفعوا هذا البنّاء إلى أرقى مستوى وأرقى تعمير. وفي هذا الوقت يشير اليهود إشارات واضحة إلى ضرب مكة بالصورايخ. وقالوا إن طائراتهم يمكنها أن تصل إلى المدينة قبل وصولها إلى القاهرة؛ أي يهددون المدينة بذلك». وبعد هذا الربط بين عمران بيت المقدس وخراب يثرب طبقاً للحديث النبوي الشريف، يعطي شكري أهمية كبرى استناداً إلى آيات قرآنية،

---

(778) المصدر نفسه، ص56-58.

وبالأخص سورة الإسراء لشرح سيطرة اليهود على بيت المقدس وعلاقة ذلك بالجماعة المسلمة. فيعتبر أن علو اليهود في الأرض مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإفساد، وذلك أن العلو والإفساد مترابطان في النص القرآني الذي يشهد دائماً أن اليهود يفسدون في الأرض. وبما أن الإفساد -بحسب النص القرآني الذي يعتصم به شكري- يسبب التدمير لدولة الكافرين حسب الوعد الرباني المقرون بظهور جماعة الحق، فإن شكري يرى في ذلك إشارات لقيام الساعة التي تظهر فيها جماعة المسلمين كنتيجة مباشرة لتدمير ومحق دولة الكافرين[779].

وطبقاً لقراءته للحديث الشريف «عمران بيت المقدس خراب يثرب، وخراب يثرب خروج الملحمة، وخروج الملحمة فتح القسطنطينية، وفتح القسطنطينية خروج الدجال»، يرسم شكري تصوره للأحداث التي ستلي «عمران بيت المقدس وخراب يثرب» فيقول، إن خروج الملحمة -أي خروج الجيش الإسلامي للقتال وإقامة دولة الإسلام- سيكون من المدينة التي خربت على أيدي اليهود وأعيد تعميرها. فيخرج جيش المسلمين إلى الشام حيث يكون الروم قد نزلوا هناك. فيخرج الدجال أثناء صلاة المسلمين وتهيّؤهم للقتال، ويدّعي أنه المسيح. عندئذ ينزل عيسى بن مريم ويقتل الدجال، ويؤمّ المصلين، ويقودهم في القتال، وتفتح أمام جيش المسلمين القسطنطينية. وأثناء نزول الروم ينقسم المسلمون إلى ثلاث فئات: ثلث يفر من القتال، وهؤلاء لا يتوب الله عليهم لأنهم لم ينصروا المسلمين في المعركة الفاصلة بين الكفر والإسلام. ويستشهد ثلث، وهم خير الشهداء. ويستفتح الثلث الأخير، وهؤلاء لا يفتنون أبداً وهم سيّدركون عيسى بن مريم ويحاربون معه، والذي أخبر عنهم الرسول

(779) المصدر نفسه، ص63-64 و69.

أن الحجر سينطق لهم ويقول: يا مؤمن، يا عبدالله. تعال ورائي يهودي فأقتله. وهولاء سوف تفتح لهم القسطنطينية بغير قتال، ولكن يقول: لا إله إلا الله، والله أكبر كما ورد في الحديث[780]. كما أن شكري، يرى استناداً إلى الأحاديث النبوية الشريفة، «إن بين خراب يثرب وخروج الملحمة هناك عمل يقوم به المؤمنون، وهو فتح المدينة وأسر من فيها من الكافرين الذين يستسلمون، ويدخل بعضهم في الإسلام، وتصبح المدينة بعد الفتح قاعدة انطلاق للمؤمنين -كما كانت من قبل- الذين يبايعون خليفة قرشياً في جوف الكعبة، ويصبح قائدهم، يتجمعون حوله ويخوضون حروباً كثيرة ضد الكافرين، كما حدث من قبل. قبل خروج الملحمة أيضاً -والقول لشكري- يكون هناك هدنة بين المسلمين والروم، وذلك بناء على قول الرسول «إننا والروم سنكون على هدنة قبل الملحمة» لأن المسلمين والروم يقاتلون عدواً واحداً. ولكن يعني ذلك بحسب تفسير شكري أن تكون للمسلمين والروم قيادة واحدة. وأيضاً يرى شكري استناداً إلى قول الرسول «إن بين فتح المدينة وخروج الملحمة ستة أعوام يخرج الدجال في العام السابع»، «وسيكون فسطاط المسلمين في موضع يقال له الغوطة في مدينة يقال لها دمشق»[781]. وأخيراً يطرح شكري على نفسه سؤالاً حول متى سيكون بالتحديد ظهور الدولة الإسلامية؟ ويجيب بأن الله أعلم ﴿وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ﴾ (الأنبياء، 109) ؛ وأن الرسول حينما كان يحدد للمسلمين الدجال ويكلمهم عنه كان هو لا يعلم متى نزوله على وجه التحديد. ولكن شكري مصطفى، إضافة إلى ذلك، يعتقد أن جماعته -جماعة المسلمين في آخر الزمان- سوف تدرك عيسى بن مريم دون تحديد زمني دقيق لا يدّعي معرفته. ولكنه يرى أن هناك إشارات تدل على ما بعدها. فعلى سبيل المثال، قد يعلم

(780) المصدر نفسه، ص70-71.

(781) المصدر نفسه، ص74-75.

نزول عيسى بن مريم بعد خروج الدجال، وقد يعلم وقت الملحمة بعد خراب يثرب، وقد يعلم خراب يثرب بعد عمران بيت المقدس الذي برأيه يعمّر الآن. كما أن شكري مصطفى يرى أن هناك علامات تدل على دمار دولة الكفر وظهور دولة الإسلام يمكن تلخيصها كما يلي:

أولاً: ظهور جماعة الحق التي أخبر عنها رسول الله (ص) والتي يستقيم أولها استقامة كاملة على أمر الله ويقاتل آخرها الدجال وحتى ينزل عيسى بن مريم. هذه الجماعة وضعت حداً فاصلاً بين الكفر والإسلام في وقت كثر فيه الضلال والمضللين.

ثانياً: علوّ اليهود في الأرض وسيطرتهم الآن على العالم، وإن كان بصورة لا زالت خفية.

ثالثاً: جفاف بحيرة طبرية (ويؤكد شكري أن البحيرة قد جفت) وعدم إثمار نخل بيسان (وشكري يرى أن نخل بيسان لا يثمر لأن اليهود قطعه بسبب اختباء الفدائيين فيه).

رابعاً: عمران بيت المقدس خراب يثرب، فاليهود جعلوا بيت المقدس عاصمة لهم وهم يهددون بأن باستطاعتهم الوصول إلى المدينة.

بالتأكيد والتشديد على الإشارات التي تدل برأي شكري مصطفى على أننا نعيش في آخر الزمان، وأن قيام الساعة يوشك على البدء، تنتهي إحدى أهم الوثائق الحركية التي كتبها شكري مصطفى أمير أمراء جماعة المسلمين، والتي سميت إيجازاً بالتوسمات، نسبة -كما نعتقد- إلى الآية الكريم ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (الحجر: 75) التي رأى فيها شكري دعوة للمسلم كي «يتوسم» من آيات القرآن الكريم خطة جماعة المسلمين في آخر الزمان، والرد

على التساؤلات التي تحيط به من كل صوب في مجتمع نعته شكري بالكفر، وأنطلق لتأسيس جماعته من مقولة أساسية ترى أن «الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ» -حديث شريف-وأن الله له سنن ثابته لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب، 62)، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر، 43). فانطلق في دعوته على النسق نفسه الذي أنطلقت منه جماعة المسلمين في عهد الرسول، أي إن المجتمع كافر وجاهلي، وأن تدمير الكافرين وتوريث المؤمنين الأرض من بعدهم لا يتم إلا بظهور جماعة الحق في آخر الزمان المدعومة بنصر من الله، الذي يمهد لظهورها بقتال بين الكافرين.

وهذه الوثيقة تحمل مفاتيح منهجية تدل على كيفية تدبر الجماعة لأمورها الفكرية السياسية المبنية على قاعدة التفسير الديني منطلقاً من النص الأصلي للإسلام القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بصفته وحياً مكملاً للرسالة ومفسراً لها. ولقد رأينا كيف أن التفسير المباشر للنص عند شكري أنتج مفاهيم خاصة بالجماعة تتناول صفات الجماعة المسلمة في آخر الزمان، والتي سارت عليها جماعة الرسول. وكما أنه كان هناك أيضاً تمهيد رباني لقيام دولة الإسلام الأولى (الحرب بين الروم والفرس)، هناك أيضاً تمهيد رباني لقيام دولة الإسلام الثانية (حرب بين أمريكا وروسيا).

11 - الإسلام الشعبي المقاوم: حافظ سلامة

ولد حافظ علي أحمد سلامة في الخامس والعشرين من شهر ديسمبر/ كانون الأول عام 1925 بمدينة السويس، وكان الرابع بين أبناء الحاج علي سلامة تاجر الأقمشة، وكعادة معظم أهل مصر وقتها أرسله أبوه إلى أحد الكتاتيب وبعدها انتقل إلى المراحل التعليمية المختلفة إلى جانب عمله في محل الأقمشة

الذي يملكه أبوه. وأثناء الحرب العالمية الثانية التي دارت رحاها بين قوات الحلفاء والمحور كانت السويس -مدخل القناة- هدفًا لسلاح الطيران الألماني، وباعتبار أن مصر خاضعة للاحتلال الإنكليزي في هذه الظروف اضطر والد «حافظ» أن يهجر السويس بأسرته مع كثير من الذين هجروا المدينة مع تصاعد أحداث الحرب.

رفض حافظ سلامة، وكان عمره وقتها 19 عامًا الهجرة إلى القاهرة، وألحّ على والده البقاء في المدينة لكي يباشر العمل في محل الأقمشة بما يوفر نفقة المعيشة لأسرته في القاهرة، فبقي في السويس ليرى بعينه ويسمع بأذنه فصلاً من أحداث الحرب العالمية الثانية، ولم ينأ بنفسه عن المعركة بل اختار دورًا في عمليات الدفاع المدني لمساعدة الجرحى والمصابين وإنقاذ ما يمكن إنقاذه من الأهداف المدمرة.

أنضجت الحرب تصور حافظ سلامة للواقع السياسي ومنحته الجرأة في مواجهة المواقف الصعبة لينتقل بعد ذلك لدور أكثر أهمية وأشد خطورة. ففي عام 1944 كانت مقاومة الشباب الفلسطيني للاحتلال تشتد بعد ما نكث الإنكليز وعدهم بالانسحاب بسبب ارتباطهم بوعد بلفور وكان حُجاج فلسطين يمرون على مدينة السويس أثناء ذهابهم إلى الأراضي المقدسة عن طريق خط السكة الحديد الذي كان يصل بين القدس وميناء السويس، وتعرف «حافظ» على أحد هؤلاء الفلسطينيين الذي طلب منه مده بكميات من حجارة الولاعات التي تستخدم في عمل القنابل. وفي إحدى المرات قبض على حافظ وبعض رفاقه أثناء قيامهم بهذه العمليات وحوكموا محاكمة عسكرية قضت بسجنهم لمدة 6 أشهر مع الأشغال. وبعد توسط بعض أمراء الأسرة المالكة في مصر تم الإفراج عنهم بعد 59 يومًا من هذا الحكم. تعلم حافظ من هذه الأحداث أهمية العمل

الجماعي المنظم لخدمة قضايا الأمة وكانت الساحة المصرية آنذاك مزدحمة بالاتجاهات الفكرية والأحزاب السياسية والجماعات الإسلامية، إلا أنه وجد بغيته في جماعة شباب سيّدنا محمد.

ورغم أن غالبية المتدينين آنذاك كانوا تحت مظلة الإخوان، انضم حافظ لجماعة شباب محمد عام 1948؛ لأنه كان يرى في أبنائها أنهم يجهرون بالحق ولا يخشون في الله لومة لائم، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، لا فرق عندهم بين ملك وأمير عملاً بقول النبي: «الدين النصيحة. لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم». وقوله: «سيّد الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله». وما إن انضم حافظ للجماعة حتى أصبح نقيباً للوائها بمحافظة السويس.

تجربة حرب فلسطين وانقلاب 1952

وفي نفس عام انضمامه للجماعة 1948 أُعلن قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين وكانت الجيوش العربية تستعد لحربها مع العصابات الصهيونية؛ فحاول حافظ سلامة التطوع للقتال، لكن قيادة الجماعة أقنعته حينذاك بحاجتهم لجهوده من خلال مهاجمة قواعد الإنكليز في مدينة السويس والاستيلاء على الأسلحة والذخائر وتسليمها للمركز العام لجماعة شباب محمد بالقاهرة لتقديمها لدعم المجاهدين في فلسطين. وانتهت الحرب بالهزيمة وصدمة كبيرة لحافظ سلامة لم يتوقف عندها كثيراً، بل عاد لممارسة دوره الدعوي والخيري من خلال جماعة شباب محمد حتى ألقت السلطات المصرية القبض عليه في يناير/كانون الثاني من عام 1950 بسبب مقال كتبه في جريدة «النذير» لسان حال الجماعة، انتقد فيه نساء الهلال الأحمر بسبب ارتدائهن

أزياء اعتبرها مخالفة للزي الشرعي.

لم تعطِ الأحداث فرصة لحافظ سلامة لالتقاط أنفاسه فتقلب من أزمة لأخرى حتى جاء عام 1951 حيث بدأت الفصائل الوطنية المصرية في تنظيم عمليات مقاومة للقوات الإنكليزية المرابضة على أرض القنال، وهي العمليات التي تمكنت من إزعاج المحتل الإنكليزي وتدمير عدد من قواعده؛ وهو ما أسهم في جلاء الاحتلال بعد ذلك بعدة أعوام. في هذه الأثناء قام الضباط بثورة يوليو 1952 التي اعتبرها حافظ سلامة انقلاباً، ورأى أنها من أهم أسباب الأزمات التي تعانيها مصر والأمة العربية إلى الآن. ولعل أحد أسباب رأيه هذا ما عاناه من كبت للحريات في العهد الناصري ومن بعده عهد السادات. فقد أصدر جمال عبدالناصر قرارًا بحل جماعة شباب محمد بعد نقد وجّهته إحدى صحفها للنظام الماركسي، نشرت بعده جريدة «برافدا» تقريرًا تحريضياً يتهم الجماعة بتعكير صفو العلاقات بين مصر والاتحاد السوفياتي، فصدر القرار بحل الجماعة وإغلاق صحفها!

بينما كان حافظ سلامة يقضي فترة اعتقال خلف جدران معتقل أبي زعبل القريب من القاهرة بتهمة تحفيظ القرآن الكريم؛ كانت مصر تتعرض لأكبر هزيمة عسكرية في تاريخها الحديث من خلال ما عرف باسم نكسة 1967 والتي انتهت وفي أيام محدودة إلى احتلال إسرائيل للضفة الغربية وشبه جزيرة سيناء المصرية وهضبة الجولان السورية. كان حافظ وقتها وبالتحديد في العنبر رقم 12 والذي أطلق عليه عنبر «العتاولة» والذي أوصى الرئيس عبدالناصر – كما يقول حافظ – بأن يظل نزلاؤه به مدى الحياة، وألا يخرجوا منه إلا إلى مقابرهم، وكان من نزلاء هذا العنبر عدد من قيادات الإخوان المسلمين وآخرون. وحين وقع العدوان تقدم حافظ سلامة ورفاقه في المعتقل بطلب رسمي

إلى قائد المعتقل للسماح لهم بالمشاركة في صد العدوان الإسرائيلي مع التعهد بالرجوع إلى السجن فور انتهاء المعركة ولكن قوبل الطلب بالرفض. وحين خرج حافظ سلامة من المعتقل وجد مدينته «السويس» وقد هجرها أهلها بعد عدوان 1967 ولم يبق فيها إلا 1% ممن كانوا فيها.

النصر بالإيمان

كان حافظ سلامة يقول بأن الأيدي التي لا تعرف الوضوء لا تستطيع حمل السلاح في مواجهة العدو، وكان مقتنعًا كذلك بأن النصر لن يأتي إلا بالإعداد الجيد لجيل يمتلئ قلبه بالإيمان والتضحية وحب الشهادة. ومن هذا المنطلق بدأ حافظ سلامة في بث جرعات إيمانية وروحية في قلوب المواطنين وفي نفوس أبناء القوات المسلحة، وذلك من خلال توجيه قوافل من كبار الدعاة في مصر لغرس مبادئ الإسلام في حب الشهادة وحتمية استعادة الأرض المسلوبة في نفوس أفراد القوات المسلحة وأبناء الأمة عامة، وكان لحافظ وعلماء الأزهر الذين كان يحضرهم لإلقاء الدروس والمحاضرات أكبر الأثر في رفع الروح المعنوية وتعبئة الطاقات القتالية لدى الجنود المرابطين على الضفة الغربية من قناة السويس. وحين لمست قيادة القوات المسلحة أثر هذه القوافل والدروس زادت جرعاتها رأسيًا وأفقيًا لتشمل جميع الوحدات. ولذلك فقد اعتبر قادة الجيش أن حافظ سلامة كان أبرز من ساهموا في عملية الشحن المعنوي للجنود بعد هزيمة 1967 والاستعداد لحرب عام 1973؛ فقال عنه اللواء عبدالمنعم واصل قائد الجيش الثالث الميداني بأنه صاحب الفضل الأول في رفع الروح الدينية للقوات المسلحة، وكان يعده أباً روحياً لهؤلاء الجنود، كما أكد اللواء أركان حرب يوسف عفيفي قائد الفرقة 19 مشاة «أن النداءات الأولى للجهاد المقدس والكفاح المخلص تنطلق من الحنجرة المؤمنة بالله

والوطن. من المناضل حافظ سلامة». ويمكن أن يعد الدور الذي لعبه حافظ سلامة أثناء حرب أكتوبر عام 1973 من أهم أدوار حياته لما كان له من أهمية في تاريخ مصر والأمة العربية. يصف سعد الدين الشاذلي رئيس أركان حرب القوات المسلحة وقت الحرب هذا الدور قائلاً: «إن الشيخ حافظ سلامة رئيس جمعية الهداية الإسلامية، إمام وخطيب مسجد الشهداء، اختارته الأقدار ليؤدي دورًا رئيسيًّا خلال الفترة من 23- 28 أكتوبر/ تشرين الأول عام 1973 عندما نجحت قوات المقاومة الشعبية بالتعاون مع عناصر من القوات المسلحة في صد هجمات العدو الإسرائيلي وإفشال خططه من أجل احتلال المدينة الباسلة». وخلال ثلاثين عامًا بعد نهاية الحرب لم تفتر همة الرجل الذي ظل وفيًّا لأمته وقضاياها، فها هو ينتقل من دور مقاومة العدو المحتل إلى دور المشاركة الإيجابية في مجتمعه من خلال أنماط دعوية أو سياسية أو اجتماعية، وإن اصطدم فيها كثيراً مع القيادة السياسية المصرية التي كان قد سبق أن كرّمته لدوره في الجهاد. فبالرغم من حل جماعة شباب محمد فإن أفكارها ظلت في عقل حافظ سلامة وخاصة ما يتعلق منها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقول الحق في وجه السلطان الجائر؛ فوقف أكثر من مرة ليقول لا، خاصة بعد زيارة الرئيس السادات للقدس عام 1977 ومعاهدة كامب ديفيد عام 1979، وهو ما دفع بالسادات لوضعه في القائمة التي كان يعتبرها خارجة عن العائلة المصرية! وحين جاءت اعتقالات سبتمبر/ أيلول1981 الشهيرة لتشمل قائمة من كافة القوى السياسية والدينية كان حافظ سلامة على رأس عشرة أسماء في تلك القائمة، ولم يفرج عنه إلا بعد اغتيال السادات. وبعدها بأعوام قرر حافظ سلامة خروج مسيرة تنطلق من مسجد النور بميدان العباسية -الذي كان تابعًا لجمعية الهداية ثم ضمته وزارة الأوقاف المصرية إليها- لمطالبة رئيس الجمهورية بتطبيق الشريعة الإسلامية. واحتشدت الجماهير الغفيرة للمشاركة

في هذه المسيرة التي سماها حافظ سلامة «المسيرة الخضراء» فقررت الحكومة المصرية منعها بكل السبل ليصدر حافظ سلامة خطابًا بإلغاء المسيرة خوفاً من تحويل لونها الأخضر إلى أحمر.

وخلال الثلاثين عاماً الماضية كان لحافظ سلامة دور مهم على المستويين الدعوي والاجتماعي من خلال جمعية الهداية الإسلامية التي تتبنى كافة صنوف الأنشطة الخيرية والاجتماعية في مقارها المنتشرة في جمهورية مصر العربية، من كفالة ورعاية الأيتام ومستوصفات طبية وإعانات اجتماعية لذوي الحاجة، وبناء مدارس إسلامية لتربية النشء على مبادئ الدين الحنيف، إضافة إلى الدروس والمحاضرات التي تعقد بمساجدها والتي تقوم بتوعية المسلمين بأحكام وأمور دينهم ودنياهم(782).

12 - الشيخ أحمد المحلاوي

هو أحمد عبدالسلام المحلاوي، المالكي المذهب، شيخ الإسكندرية وخطيب جامع القائد إبراهيم بمحطة الرمل ورئيس لجنة الدفاع عن المقدسات الإسلامية التي تأسست عقب تدنيس المصحف على يد المحققين في غوانتانامو. وُلد الشيخ المحلاوي في الأول من يوليو/ تموز عام 1925م وتخرّج من قسم القضاء الشرعي بكلية الشريعة جامعة الأزهر عام 1957م، وعمل إماماً وخطيباً بوزارة الأوقاف المصرية. انتقل إلى الإسكندرية وعمل إماماً وخطيباً لمسجد سيّدى جابر. ثم عمل خطيباً وإماماً لمسجد القائد إبراهيم بمدينة الإسكندرية

(782) انظر رضا فايز: الشيخ حافظ سلامة عدو الراية البيضاء، حافظ سلامة الرجل والملحمة، حافظ سلامة روح الجهاد لا تنطفئ. موقع إسلام أون لاين، مجاهيل ومشاهير، في 2003/11/20.

وانظر: «رسائل النور، ملحمة السويس في حرب رمضان»، بقلم حافظ علي أحمد سلامة، قائد المقاومة الشعبية في السويس، الطبعة الثانية، مسجد الشهداء، مدينة السويس، 2000.

وانظر خصوصاً: الدكتور محمد مورو: «حافظ سلامة»، كتاب صادر عن المختار الإسلامي، القاهرة، 1998.

وهو مسجد يقع في منطقة تجارية وغير سكنية ومع ذلك اجتذب الشيخ إليه عشرات الآلاف من المصلين يستمعون إلى خطبه الإيمانية والحماسية.

هذا ولم ينتمِ الشيخ المحلاوي لتيار سياسي بعينه إلا أنه ترشح في العام 1979 لانتخابات مجلس الشعب، وقيل وقتها إنه أسقط بالتزوير.

الاعتقال

تم اعتقال الشيخ ضمن حملة اعتقالات سبتمبر/ أيلول 1981 الشهيرة وتكلّم عنه الرئيس السادات في خطاب 5 سبتمبر/ أيلول في جلسة مجلس الشعب والشورى، بكلام غير لائق حيث قال: «بيتعرضلي أنا شخصياً وعائلتي وبعدين في صلاة الجمعة. شيخ أزهري واخد العالمية والمفروض إنه يعرف الدين الإسلامي وبعدين يدعي إنه داعية إسلامي. بتاريخ 23 يناير/كانون الثاني 1981 تحدث بعد الصلاة بأنه لا توجد سيادة قانون في مصر لأن القانون لا يحترم، وجّه التحية للخميني وشعب إيران لما وصفه بإذلال أمريكا خلال أزمة الرهائن، إنتقد مجلس الشعب لأنه لا يعبر عن إرادة الشعب، وزير الصحة إسراف في استهلاك الدواء، مفيش ديموقراطية، مناهج التربية والتعليم غلط، بيهاجم المعاهدة وإنها تعتبر سيناء في حكم المحتلة لأنها ستكون منزوعة السلاح وأنه من البنود السرية للمعاهدة يعني أي كذب. إجرام. سفالة. بذاءة. كل ده ميوفيش لأنه لما يقف رجل معمم ومن الأزهر الشريف علشان يقول بنود سرية وهي مش موجودة والله ما هرحمه بالقانون، وديه إيه بقى من ضمن الجماعات الإسلامية يقولوله قول ومتخفش وهنقعدك ع المنبر ولا توقفك الحكومة. أهو مرمي في السجن زي الكلب».

وعندما سُئل خالد الإسلامبولي عن دوافعه لقتل الرئيس أثناء محاكمته،

التي انتهت بإعدامه، قال مبررات كثيرة كان أبرزها: إهانة السادات للعلماء وعلى رأسهم الشيخ المحلاوي.

المنع من الخطابة

قامت السلطات المصرية بمنع الشيخ المحلاوي من الخطابة عام 1996 ومنعته من اعتلاء منبره حتى الآن. ولا يزال الشيخ يواصل وعظه ودعوته حسب استطاعته تارة بكلمات بسيطة يلقيها بعد الصلاة وتارة بمؤتمر حاشد يحضره رغم حظر الأمن المصري، كما حصل حين قاد مظاهرة كبيرة انطلقت من مسجد القائد إبراهيم، منددة بالبابا شنودة (قبل أحداث تفجير الكنيسة في الإسكندرية أواخر عام 2010).

الشيخ والحركة الإسلامية

جاء في مقابلة صحفية معه أنه حضر إلى محافظة الإسكندرية عام 1963 «كارهاً لاختلاف طبائع الناس بعد حركة تنقلات كبيرة شهدتها الأوقاف للإرتقاء بالأئمة والمساجد في ذلك الوقت من منطقة البرلس بمحافظة البحيرة، بعد أن قضيت هناك خمس سنوات، وعندما وصلت إلى الإسكندرية كان التيار الاسلامي محاصَراً، وأغلب أفراده في السجون والمعتقلات، والناس تخشى الاقتراب من المساجد، وكان عمل إمام المسجد أشبه ما يكون بـ «الحانوتي»؛ حيث يقتصر تعامله على العجائز والمرضى وكبار السن؛ فكنا نربِّيهم من هنا، وسرعان ما يقبضهم الموت، والشباب بعيدٌ عنا تماماً، ومن هنا جاءت فكرة الدروس الخصوصية داخل المسجد لتشجيع الطلاب على الحضور للمسجد، وبفضل الله ظهرت النتائج مذهلةً، شجَّعها كثيرون وكرهها حاقدون، وادَّعى آخرون أنها كانت سبباً في اندلاع الفتنة الطائفية، هذا إلى جانب العديد من

الدروس والخطب التي كان لها كبير الأثر في توعية الجماهير المسلمة والتزام الكثير من الشباب».

وعن علاقته بالرئيس الراحل أنور السادات قال إنه «سبقتها علاقته بالرئيس عبدالناصر، فحين بدأ المسجد يمتلئ بالرواد، طلب مني رئيس حي شرق -وكان من المشتاقين للمناصب- أن أتحدث عن الرئيس عبدالناصر في الخطب، وساق لذلك مبرراً أنهم يعقدون الندوات والمؤتمرات فلا يحضرها ربع من يأتون للمسجد، لكنني رفضت الاستجابة لطلبه وبررت ذلك بخشيتي أن يعزف الناس عن المسجد مثلما عزفوا عن الندوات، وأنه لا يصح أن يطلب مني ذلك، لأنني لست موظفاً لديه، لكنه أصر علي طلبه واستصدر لي أمراً من الأوقاف بذكر عبدالناصر في الخطبة، لكنني رفضت ولم أذكره. لأنني لم أكن أستريح لعبدالناصر بسبب ضرباته التيار الإسلامي في عامي 1954 و1956. وإذا دققت النظر فستجد أن الأولى تلاها عدوان 1956، والثانية تلتها النكسة، وهو دليل على إصراره الغريب على تغييب البعد الديني في أي مواجهة مع اليهود.

أما الأمر الثاني الذي أبعدني عن ناصر فكان إلغاؤه هيئة كبار العلماء بالأزهر، وكانت هيئة عالمية منتخبة لاختيار شيخ الأزهر ولم تكن مقصورة على المصريين، لذلك تجد أنه في عام من الأعوام تولى شياخة الأزهر عالم تونسي هو الشيخ «الخضر حسين». وللعلم هذه الهيئة كان لها شأنها منذ عهد محمد علي، فلو حدث وأصدر الخديوي قانوناً وشعر أنه لا يعجب الناس وأن الجماهير بدأت تتجه للأزهر تراجع عنه فوراً.

الأمر الثالث بالنسبة لعبدالناصر أنه حل هيئة الأوقاف أيضاً بعد حله هيئة العلماء التي جعلتني في يوم من الأيام أفخر بأن تربيتي وتعليمي لم يكونا

على حساب الحكومة، وإنما كانا على حساب الأهالي الخيرين، لأن الأزهر كان في ذلك الوقت يوفر لطلابه جميع احتياجات الدراسة حتى الرواتب الشهرية، بل إن نفقات المساجد نفسها ورواتب الأئمة كانت تأتي من الأوقاف، لذلك لم يكن بوسع أي حاكم أن يفصل إماماً حتى جاء عبدالناصر وحل هيئة الأوقاف.

أما الأمر الرابع فكان إلغاؤه المحاكم الشرعية لسبب أقل ما يوصف به أنه «تافه» ـ أي السبب ـ وهو ضبط قاضيين أحدهما يدعى الشيخ يوسف والآخر الشيخ الفيل في شقة مشبوهة، وحتى لو كان هذا الكلام صحيحاً فهو لا يعطيه الحق في إلغاء المحاكم الشرعية وكان عليه محاكمة الشيخين، وإلا. فلماذا لم يلغ الثورة، لأن بعض قادتها أساءوا أكثر من ذلك، لكنني كنت أشعر أن عبدالناصر جاء إلى الحكم وهو مهيأ لشيء معين لذلك لم أكن أحبه.

ولكن رفضي لذكر عبدالناصر لم يعرضني لأي أذى، رغم أن رئيس حي شرق سعى سعياً حثيثاً لإيذائي، لكنه فشل، فلم يكن والدي مثلاً إقطاعياً أو غيره، وقد أصبح هذا الرجل صديقاً لي بعد أن تقاعد، أما عبدالناصر فكانت المرة الوحيدة التي التقيته وسلمت عليه فيها حين حضر لصلاة الجنازة على والده بمسجد سيّدي جابر».

«وعندما جاء السادات كان في البداية على نقيض عبدالناصر. إذ كان يبدأ خطابه باسم الله، ويقول إنه حاكم مسلم لدولة مسلمة، وإنه في دولة العلم والإيمان كما أنه بالفعل لم يكن دموياً، وإذا أحصيت عقوبة الإعدام في عهده فستجدها لعدد محدود جداً، وربما استحقوا الإعدام بالفعل، لذلك عندما بدأت الاستعدادات للحرب كان للجمعية دور، وزرنا الجنود على الجبهة وبعد أن بدأت المعركة ورأينا بشائر النصر وضعت يدي في يد السادات إلى أبعد ما يمكن لدرجة أنه كان إذا اشتد عليه هجوم اليسار ومن سماهم «مراكز القوى» طلب

من سيّد مرعي وكان وقتها رئيساً لمجلس الشعب، وكنت على صلة به أن يتصل بي لتأييده. وكنت وقتها أشغل رئيس اتحاد العلماء في الإسكندرية، لذلك كان سيّد مرعي ـ رحمه الله ـ يتصل بي عن طريق الدكتور سيّد علي السيّد وهو لا يزال موجوداً بيننا حالياً، فكنت أكتب بياناً باسم الاتحاد لتأييد الرئيس تنشره الصحف، كما أننا أقمنا سوقاً خيرية أثناء المعركة لدعم المجهود الحربي وافتتحتها جيهان السادات.

أما الخلاف مع جيهان السادات فقد كان تالياً لذلك، ففي عام 1975 كان نشاط المسجد قد أنتج عداوات لدي بعض الجهات، وبالتالي قام بعض الخصوم بالاتصال بأشرف مروان ونقلوا له أن الشيخ المحلاوي يقول عن جيهان السادات «إذا جاءتني هذه المرأة سأركلها بقدمي»، وادّعوا أني وصفتها بكلمات مسيئة. وقتها لم أكن أعلم شيئاً بشأن هذا الكلام وحدث أن سافرت في أحد الأيام لدعوة وزير الأوقاف الدكتور عبدالعزيز كامل لحضور احتفال ووعدني بالحضور فقد كانت علاقتي به طيبة جداً لكني حينما عدت للإسكندرية فوجئت بإشارة من الأوقاف في نفس اليوم بنقلي إلى كفر الشيخ. كانت دهشتي شديدة، فعلاقتي بالأوقاف ووزيرها على أفضل ما يكون، أما خصومي فلا يمكنهم نقلي بهذا الشكل لذلك اتصلت بكثيرين للاستفسار حتى وصلت إلى وزير برئاسة الجمهورية -لا أذكر اسمه حالياً- ووعدني بالاستفسار، وعاد ليقول لي إنه لا عبدالعزيز كامل وزير الأوقاف ولا عبدالعزيز حجازي رئيس الوزراء لهما دخل بنقلي وأن قرار النقل صدر من السادات مباشرة «لأنك أسأت إلى السيّدة جيهان في خطبة الجمعة».

بعد أن سمعت هذا الكلام ذهبت لسيّد مرعي للتأكد فهو صهر الرئيس وبدوره سأل وعاد ليؤكد لي صحة هذا الكلام، فطلبت أن يحددوا لي أي خطبة

قلت فيها ذلك لأن خطبي كلها مسجلة وأنا لم أقل ذلك وبالفعل ذهب سيّد مرعي وعاد ليؤكد لي أنهم تأكدوا من صدق كلامي، لكن رغم ذلك المسألة كبرت في رأس جيهان السادات وأصرّت على النقل. وامتنعت عن تنفيذ قرار النقل وعندها أرسلوا للمحافظ «عبدالتواب هدُي» وكانت صلتي به قوية وبلغني أنه قال عني إذا لم ينفذ النقل سوف آتي له بسيارة نصف نقل وأحمله فيها لإبعاده، فذهبت له وقلت له بلغني أنك قلت كذا. وأنا أعفيك من الحرج لأنك تستطيع أن تفعل ذلك بأحد موظفيك، أما أنا فلست موظفاً لديك، وأما بالنسبة لي فأنا لن أستقيل ولكن أقيلوني كي تحملوا إثمها. وخلال هذه الفترة عرض علي كثيرون العمل معهم لكني رفضت، وأذكر أن رئيس الغرفة التجارية بالإسكندرية وكان رجلاً فاضلاً يسمى الأستاذ النجار عرض عليّ أن يضاعف لي راتبي ثلاث مرات على أن أقبل العمل معه في بعض الإصلاحيات لتعليم الشباب بها لكني رفضت، وفي هذه الأثناء سألني المحيطون بي عما أنوي فعله بعد أن تم إيقافي عن العمل، قلت إنني سأحضر نجاراً ليصنع لي «عربة يد»، وأضع عليها الليمون وأبيعه في الشارع وأنا أرتدي الجبة والقفطان حتى يرى الناس ماذا يفعل العلماء في دولة العلم والإيمان، فعندما بلغ المسؤولين ما قلته قالوا لا تفعل ولكن إجلس في بيتك وخذ راتبك كما هو، قلت: لا أنا لا أفعل ذلك من أجل راتبي وإنما من أجل دعوتي، عندها قالوا إذن تبقى بالإسكندرية على أن تنقل إلى مسجد ابن خلدون. قلت لهم لن أقبل النقل إلى مسجد ابن خلدون لكن طالما أنكم تنازلتم عن نقلي إلى كفر الشيخ وأنا قبلت التنازل عن مسجد سيّدي جابر فإن من حقي اختيار المسجد الذي أريده. وبالفعل وقع الاختيار على مسجد القائد إبراهيم، وكان هو «الاختيار الصحيح»، كما يقولون، وكان من عند الله ولم يكن من صنيعي فقد كنت حزيناً لتركي مسجد سيّدي جابر والجمعية والإنشاءات بعد كل ما صنعناه هناك».

«ورغم أن مسجد القائد كان صغيراً فإنه كان وسيلة إعلام على أعلى مستوى، إذ كان مجاوراً لمبنى منظمة الصحة العالمية وكل مصالح الناس في ميدان محطة الرمل. وبالفعل نقلت له، وقبل النقل بأيام أذكر أنني ذهبت لأخ فاضل لتهدئة الأجواء وكان وقتها أول مدعٍ عام اشتراكي عرفته مصر، وقبلها كان نائباً في مجلس الشعب عن الإسكندرية وسبق أن وقفت معه في الانتخابات لأنه كان شخصاً جيداً وكان معجباً بي بشدة وعندما ذهبت له كان يجمع بين منصبي وزير العدل والمدعي العام الاشتراكي، بالإضافة إلى كونه قريباً من الرئيس السادات لأنه كان شريكاً له في الكشف عن مراكز القوى التي أطلق عليها ثورة التصحيح. في ذلك الوقت كنت قد قلت لسيّد مرعي: إني لا أحتمل الصدام مع الرئيس وحرمه فأنا مجرد إمام، والإمام كما تعرف هو آخر وظيفة في سلم الأوقاف، إذ يأتي قبله المفتش يليه المفتش الأول، ثم مدير الدعوة ومدير الأوقاف والوزير. وبالتالي ذهبت إلى الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي لسابق علاقتي به وعندما أخبرته بالأمر رد علي بأن الحكاية فيها ملفات كثيرة وعندما هممت بالخروج من مكتبه نادى علي قائلاً «يا شيخ أحمد». قلت نعم. قال لا داعي أن تخبر أحداً بلقائي معك، فقلت: وهل الموضوع خطير إلى هذه الدرجة؟ وأردفت قائلاً له: إذا كان الأمر كذلك فأنا لا أريد أن أعرفك نهائياً. وبالفعل لم ألتق به حتى اليوم فقد هالني أن أجده هكذا وهو يشغل منصب وزير العدل والمدعي العام الاشتراكي لدرجة أني قلت لنفسي: إذا كان حاله كذلك فلا شك أني ذاهب في «داهية».

«رغم كل ذلك لم يهتز مركزي مع السادات بشكل كبير فقد قبلت النقل وقلت إنه فضل من الله، إذ بعد أن كنت محصوراً في حي أصبحت في مكان هو الأفضل لعقد المؤتمرات، حتى إني أذكر أننا أثناء عقد المؤتمرات كان الزحام

خارج المسجد يوقف حركة الترام بالإسكندرية. المهم مرت السنوات بعد الحرب حتى أجرى ممدوح سالم الانتخابات وكانت إلى حد ما نزيهة فطمعنا في الانتخابات التالية ورشحت نفسي بدائرة الجمرك ولم يكن ينقصني وقتها الشعبية وكان الأمر شبه محسوم. لذلك هم مارسوا ضغوطهم في الدوائر الأخرى وعلى رأسها دائرة الأستاذ عادل عيد الذي اضطر للانسحاب في بداية العملية الانتخابية احتجاجاً علي التجاوزات في حقه، وبالمثل زوّروا الانتخابات في دائرة الشيخ «محمود عامر». أما في دائرتي فكانت سياسة مختلفة تماماً فلم يتعرضوا لي خوفاً من غضبة الجماهير، لذلك تركوا الأمور تسير كما نريد في يوم الانتخابات، حتي جاء وقت الفرز فمنعونا من الحضور وتم تزوير النتيجة وتوالت الأحداث».

«في ذلك الوقت لا بد أن تضع في الاعتبار أن الحركة الإسلامية كانت قد بلغت مداها وعلى الرغم من أنهم أرادوا من ورائها إحداث توازن مع اليسار فإنهم رفضوا أن ينفرد التيار الإسلامي بالساحة، فالأمر كان هدفه المواءمة فقط. المهم أنه رغم إسقاطي في الانتخابات ظلت العلاقة بيني وبينه «ماشية» إلى حد ما حتى جاء خطابه الذي أعلن خلاله أنه على استعداد لأن يذهب إلى آخر الدنيا في سبيل حقن دماء أبنائه، وأنه سوف يذهب إلى إسرائيل، عندها قلت إن هذا الرجل في قمة الذكاء والسياسة، لأنه يحارب إسرائيل بنفس سلاحها، فهي تفعل الأفاعيل وفي نفس الوقت تستغيث بالعالم مدعية أن العرب سوف يبيدونها، مستغلة في ذلك أقاويل من قبيل إلقائها في البحر وغيرها من الكلام الفارغ. ولم يخطر ببالي أبداً أن يذهب إلى إسرائيل وأن يعقد معها اتفاقية سلام، فهذه كانت القشة التي قصمت ظهر البعير وكان الفراق بيني وبين السادات، لذلك عقدت المؤتمرات للتنديد بهذه المؤامرة، حتى إن السادت لم ينس ذلك وهو يخطب في

خطابه الشهير في سبتمبر/أيلول، فقال متحدثاً عني «بيقول إن فيه بنود سرية في المعاهدة. والله في هذه بالذات وفي القادم لن أرحمه أبداً». وبالتالي كان مسجد القائد إبراهيم بمثابة شوكة شديدة الألم في ظهر السادات، لأني في مسجد سيّدي جابر كنت مشغولاً كما يقال ببناء «الأرضيات» أو البنية التحتية للناس، لأنني لم أكن أرى إسلاماً فكنت أبنيه وبالتالي كان الجانب السياسي يأتي تابعاً للجانب الديني، أما في مسجد القائد فكانت الغلبة للسياسة لذلك لم يرتكب السادات مخالفة إلا أقمنا مؤتمراً لمواجهتها، وكانت هذه المؤتمرات تغضبه بشدة وأذكر على سبيل المثال تصدينا لتغيير قانون الأحوال الشخصية ولمعاهدة السلام».

«قلت عن معاهدة السلام إنها خيانة وهي خيانة بالفعل، فإذا سلمنا كما يقول الناس بأنها أعادت سيناء وتنازلنا عن أن سيناء لم تأت محررة وإنما أستعيدت وفقاً لشروط، منها وجود أسلحة معينة فقط بها، كما أن إسرائيل أصبحت تجتازها حالياً أكثر مما اجتازتها في 1967. فهل القضية هي استعادة سيناء. أين القدس بل أين الجولان والأراضي المحتلة في لبنان؟ وبعدين لو أن من فعل ذلك دولة مثل الأردن كان «ماشي» وحتى سوريا «برضه ماشي» لكن مصر إذا تخلت مَنْ يبقى للعرب، وبالتالي السادات باع القضية وباع العرب وباع الإسلام وارتكب خطأً جسيماً أثبته التاريخ. فلم يحدث أن عربدت إسرائيل كما عربدت بعد معاهدة السلام. لم يحدث. صبرا وشاتيلا بعد المعاهدة. احتلال جنوب لبنان بعدها. طرد عرفات بصورة مهينة على أحد المراكب بعدها. أما إذا جئت إلى مصر فقد خسرنا كثيراً حتى لو أننا لم نسترد سيناء ومعها جزء إضافي من مصر ما خسرنا هذه الخسارة. منذ متى كان لدينا اغتصاب بالصورة البشعة التي حدثت في ميدان العتبة، ومنذ متى كانت المخدرات في

مدارسنا الابتدائية. إسرائيل عربدت في البلد، فهي لا تنسى أن العامل الأهم والحاسم في المعارك هو الجندي المصري، هي تضع في حسابها أن مصر لا يجب أن تكون موجودة في أي معركة معها: أليس هذا من وراء معاهدة السلام هذا أولاً.

أما ثانياً: فلو فرض أنك رئيس لعائلة ومن ورائك أبناؤك وأحفادك وأنت كرئيس تخليت، فمن تنتظر منه أن يقوم بدورك. من الذي انتظر منه السادات أن يتولي القضية هل الأسد أم الملك حسين أم القذافي؟. من كان عليه أن يأخذ دور مصر؟ لذلك ما كاد يحدث السلام المصري أو بالأحرى الاستسلام لإسرائيل حتى هرولت الدول العربية نحوها، وهي للعلم غير ملامة، لأنه إذا استسلم الأب ماذا يفعل «الأولاد».

«التصعيد بدأ في 17 يونيو/ حزيران 1981 بإيقافي عن العمل، ثم محاكمتي أمام جهتين في وقت واحد وبتهمة واحدة بعد القبض عليَّ؛ حيث تم تحويلي إلى المدِّعي العام الاشتراكي، إلى جانب نيابة أمن الدولة، وللأمانة وبعد هذا الزمن فإنني أوجِّه التحية للقضاء المصري، فرغم أن خصمي كان رئيس الجمهورية واعترافي بكل التهم التي وجِّهت إليَّ إلا أنني حصلت على البراءة، فتمَّ اعتقالي في أحداث سبتمبر الشهيرة. وتكلم عني الرئيس السادات في إحدى خطبه بكلام غير لائق! تحدث عني ساعةً كاملةً، خرج فيها عن أطواره المعهودة كرئيس دولة، وقال كلمته المشهورة «أهو مرمي زي الكلب في السجن». والسجن مقسَّم إلى درجات؛ بدايةً من العنابر العادية للمساجين الجنائيين، وأخرى لمن ارتكب جريمةً بعد دخوله السجن تُسمَّى التأديب، والثالثة تكون لعتاة المجرمين والذين لم يفلح معهم التأديب، والرئيس السادات كان يعرف مقدار الناس، فمنذ البداية أنزلني هذه الدرجة في السجن، وكان معي عددٌ

آخر من المعتقلين، ورغم ذلك كنا نشعر بنفحاتِ ومعيةِ الله؛ فقد كنا نشعر بأننا وحدنا الأحرار والشعب كله معتقل. فرغم التضيق علينا كنا أجرأ على قول الحق دون خوف أو إرهاب، ليس لأنهم يبيحون لنا ذلك، ولكن لأننا عرفنا نهاية جهدهم وأنه ليس باستطاعتهم أن يفعلوا معنا أي شيء بعد الاعتقال، إلى جانب المضايقات، وأذكر أنه بعد القبض عليَّ عام 1981 وحين أخذني الضباط وأغلقوا عليَّ باب الحجز سمعت بكاءهم وهم يقولون والله ما لنا في هذا ذنب!. ولا يمكن تصوُّر قذارة وبشاعة الزنازين ودورات المياه إلى جانب سوء المعاملة، وأي فرد يقول غير ذلك فهو غير صادق ويكذب على الله وعلى الناس، وكانت هناك سياسة متبَعة ومعروفة لإذلال المحبوسين والمعتقلين، بدايةً من الزنازين غير الآدمية، وغير جيدة الإضاءة أو التهوية ولا يُسمح لنا بالخروج منها إلا ربع ساعة على مدار 24 ساعة، إضافةً إلى التجويع ورداءة الطعام؛ فكان كل شيء متعمدًا، وأذكر أيضاً أنه تأخَّر خروجي أكثر من مرة؛ حيث كانت تتم بعض اللقاءات مع القيادات الأمنية آنذاك لمعرفة إحساسي بعد الحبس؛ فكنت أقول ما زادني الحبس إلا يقينًا وأنني كنت على صواب».

«ولكن فضل الله عليَّ كان عظيمًا، فلم يمسسني سوءٌ لسبب تعجَب منه، وهو مساندة رجل اسمه المعلم «حمامة»، وكان هذا المعلم أكبر تاجر مخدرات، وسُجِنَ قبلي بستة أشهر، وعندما سُجنت كنت معه، ورغم أنه لا يعرفني وليس له شأن بي نهائيًا ولا بالطرف الذي أدخلني هذا السجن، إلا أنه قال لي «يا مولانا هما جايبينك هنا عشان يعذبوك، والله لن يضع أي فرد يده عليك»، وبالفعل برَّ بقسمه. وليس غريبًا في السجن أن تاجر مخدِّرات بمفرده يقاوم السادات بجيوشه ويحُول دون تعذيبي».

«الرئيس السادات في فترة حكمه قام بحلِّ مجلس الشعب أكثر من مرة، وغيَّر

الوزارة أكثر من مرة، حتى بات الأمر كله بيده؛ لذلك لم أنتقد يوماً محافظاً أو وزيراً، ولكنني كنت أنتقد تصرفات الرئيس لأنني أعلم أنهم مجرد عرائس تحرِّكها يد الرئيس؛ لذلك كان انتقادي منصبّاً على المسؤول الحقيقي، خاصةً أن التداعيات والإجرام الصهيوني اشتدّ بعد معاهدة كامب ديفيد، وأعترف أنني انتقدته نقدًا مرًّا كان سببًا في أن أكون خصمًا له؛ مما جعله يقول عني «والله لن أرحمه أبدًا».

«الرئيس مبارك أطلق سراح قادة الفكر والرأي والسياسة، الذين اعتقلهم الرئيس السادات في أحداث سبتمبر/أيلول 1981، وبالفعل عدت إلى عملي وخُطَبي، حتى صدر قرار المنع الأخير عام 1996، وأعتقد أن الكيان الصهيوني وأنصاره في الولايات المتحدة وراء هذا القرار؛ بسبب خطبي عن اليهود وتاريخهم».

الشيخ المحلاوي ليس محسوبًا على تيار إسلامي محدَّد، ومع ذلك فالكل يضعه في مكانة عالية وصوته مسموع عندهم، فما السر في ذلك؟ يقول الشيخ: «علاقتي بكل الحركات الإسلامية بفضل الله متميزة؛ فكان مسجد القائد إبراهيم تلتقي فيه كل تلك الحركات، من متطرفين ومعتدلين، وقد رفضت الانتساب إلى تيار بعينه؛ لأن انضمامي إلى أي فصيل يعني كرهي للجهة الأخرى، وأنا أحبهم جميعًا وإن كنت أنتقد بعضهم، حتى المتشدِّد منهم، فعلى الأقل أنه ليس من الفاسقين، وفي يوم من الأيام سيعود إلى الصواب بإذن الله».

وعن موقفه من جماعة الإخوان المسلمين يقول إنها «من الجماعات التي تسير على الطريق الصواب، ولقد عاصرت كافة مرشدي الجماعة، بل وسُجنت مع الأستاذ عمر التلمساني عام 1981م، ونحسبهم جميعًا على خير، وفي هذا السياق أذكر أنه أيضاً بعد أحداث السادات تم نقلي من مسجد سيّدي جابر إلى

مسجد القائد إبراهيم؛ ظنًّا منهم إمكانية إبعادي عن الأعمال المؤثرة، ولكنهم يمكرون ويمكر الله؛ حيث زاد الانتشار والارتباط مع أطياف التيار الإسلامي، وكانت من الفترات المؤثرة، ليس في حياتي فقط ولكن في حياة الكثيرين أيضاً؛ فتوطدت العلاقة بين طلاب الجامعة، وخرج من المسجد شخصيات مؤثرة من داخل مصر وخارجه[783].

13 - ظاهرة عبدالله السماوي

ينظر كثير من الإسلاميين -خاصة من تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية- إلى الشيخ عبدالله السماوي، (الذي توفي في 7/ 1/ 2009)، على أنه «الأب الروحي» لهم، وأنه أحد رموز العمل الإسلامي في عقد السبعينيات الذي شهد بداية ما صار يعرف بالصحوة الإسلامية، وبرغم أن الرجل كان يفضل الدعوة العامة، ولم ينشئ جماعة أو يؤسس تنظيما خاصاً به، فإن ثمة اتفاقاً بين أبناء هذا الجيل على أن «جميع الإسلاميين قد مروا عليه في وقت ما من حياتهم»، وكانت معرفته والاجتماع به والسماع منه «محطة في الطريق إلى جماعة أخرى»، حسبما ذهب القيادي الإخواني عصام العريان. وقد ارتبط اسم السماوي بشكل خاص بتنظيمي «الجهاد» و«الجماعة الإسلامية»، فهو شيخ كثير من قياداتهما، وعليه تتلمذ كرم زهدي، وناجح إبراهيم، وحمدي عبدالرحمن، وأسامة حافظ، وخالد الإسلامبولي، وشقيقه محمد شوقي الإسلامبولي، ومحمد عبدالسلام فرج، وصالح جاهين، وعلي فراج، ومنتصر الزيات.

«كان السماوي من أوائل دعاة الصحوة الإسلامية في السبعينيات، مع

---

(783) المرجع: مقالات متفرقة منشورة على موقع الشيخ المحلاوي على الإنترنت.

ما هو معروف دائماً من صعوبة البداية»، حسبما يقول ناجح إبراهيم، المتحدث باسم الجماعة الإسلامية الذي لقيه وقت أن كان طالباً في كلية الطب، ويضيف: «في الوقت الذي كان العلماء فيه يتهيبون الدعوة، كان السماوي من السباقين بالجهر بها، نشيطاً في التنقل بين محافظات الصعيد من أجل دعوته»، ويؤكد ناجح «أن القليل من الشباب هو الذي أفلت من الإعجاب بطريقة وسمت السماوي».

وقد تتلمذ على يد السماوي - الذي ولد أواخر عام 1946. كثير من رموز الحركة الطلابية الإسلامية، حتى جرت البيعة له من قبل شباب وعناصر «الجماعة الإسلامية» في المنيا وأسيوط، وكانوا موزعين في فترة السبعينيات بينه وبين الشيخ عمر عبدالرحمن، حيث يقول السماوي: «كنت أتردد عليهم أنا والشيخ عمر سوياً في وقت واحد، وليس اتفاقاً»، حتى قيل: «إن السماوي هو المؤسس الحقيقي» للجماعة الإسلامية، غير أنه جرى اعتقاله ووضع تحت التحفظ لثلاث سنوات، اختار الشباب خلالها الدكتور عمر عبدالرحمن ليكون واجهة لهم وأميراً، وأطلقوا على أنفسهم «الجماعة الإسلامية». ويرجع متابعون أسباب مبايعة الشيخ عمر عبدالرحمن إلى حاجة الجماعة إلى الرجل باعتباره عالما أزهرياً تحصل على أعلى الدرجات العلمية من الأزهر الشريف، وهو ما يرفع عنهم الحرج والاتهام بأنهم لا يعرف لهم نصيب من العلم الشرعي، ومن ثم لا يحق لهم أن يتكلموا في الدين، حسبما كان ينظر إليهم في هذه الأثناء. لكن ناجح إبراهيم يتحفظ على صحة هذه الأحداث نافياً أن يكون السماوي تولى إمارة الجماعة الإسلامية في فترة من الفترات، وهو يعتبر أن علاقة الشيخ بأعضاء الجماعة ظلت وقفاً على كونه داعية إسلامياً نشيطاً تجمع حوله الشباب وأحبوه وأجلّوه وحفظوا له سبقه وقدره في العلم الشرعي.

كانت جماعة «الإخوان المسلمين» محطة مهمة وأولى في مسيرة السماوي الإسلامية؛ فقد اعتقل السماوي معهم عام 1966 في عهد الرئيس جمال عبدالناصر برغم أنه لم يكن «إخوانياً»، ويقول: «اعتقلت لأني مثلهم أدعو إلى الله، أي اعتقلت معهم وليس بسببهم»، وفي السجن التقى السماوي قيادات الإخوان، وكان منهم محمد قطب شقيق المفكر الإسلامي سيّد قطب الذي تأثر به السماوي كثيراً، وحسن الهضيبي، ومصطفى مشهور. وخرج السماوي من سجنه مع الإخوان بعد تولي السادات الحكم، وظل يحتفظ لهم بمشاعر طيبة ويحفظ لهم الدور الذي بذلوه في نصرة قضايا الإسلام، برغم أنه لم ينتم إليهم، لقد كان للسماوي القدرة على التواصل مع كل التيارات والجماعات الدعوية دون التقيد بقيود يحتمها التنظيم على أعضائه وقياداته، وغلبت عليه شخصية الداعية المتنقل الذي لا يرتبط بتنظيم دون غيره، ولما سئل يوماً عن الاختلاف مع الإخوان أجاب: «لم أختلف في شيء، ولكن هو الإسلام، والاختلاف هو عدم لقائي بهم وربما لو التقيت بهم لما كان هناك خلاف».

حقيقة التنظيم السماوي

كما ارتبط اسم الشيخ بتنظيم صغير عرف إعلامياً بـ«التنظيم السماوي» نسبة إليه، وهو تنظيم يدعو له ولم يؤسسه، بل قام به مجموعة من تلامذته دون ترتيب معه، وكان ذلك في عقد الثمانينيات من القرن الماضي؛ غير أن وسائل الإعلام ألصقت بهم غير قليل من التهم، منها إحراق دور العرض ونوادي الفيديو والملاهي الليلية ومحلات الخمور، لكن السماوي نفى أن يكون هو من وجّههم لمثل هذه الأعمال، قائلاً: «هذا لم أقم به، وإنما قام به بعض الأفراد من تلاميذي، وأنا لم أخطط لهذا أو أستعجل الأمور وأسبق الأحداث».

وفي الأعوام الأخيرة كان السماوي مقرباً من حزبي «الأحرار» و«العمل»، وقد تعرض الأخير للتجميد، وكان قد احتضن عدداً كبيراً من الإسلاميين، وقد شارك السماوي في العديد من الفعاليات السياسية التي نظمها الحزب من خلال عضويته في اللجنة العليا، ويفسر الشيخ عبدالرحمن لطفي، وهو من المقربين له، سبب قبوله العمل في الأحزاب السياسية بالتضييق الذي فرض عليه ومنعه حتى من الحديث ولو في المناسبات الاجتماعية، ومن ثم فقد رأى في الأحزاب ذات المرجعية أو الصبغة الإسلامية المتنفس الوحيد.

كرس السماوي حياته للعمل بالدعوة بين أوساط طلاب وشباب الحركة الإسلامية، ولم يكمل دراسته الجامعية بسبب عديد مرات اعتقاله، وتوقفت دراسته عند شهادة الثانوية العامة، غير أنه حصل ثقافة إسلامية وعربية عصامية أهّلته للدعوة، وكانت له طريقة عذبة في تلاوة القرآن، ويحب الحديث بالفصحى السلسة المميزة، وكان لا يتحدث بغير العربية الفصحى، كما كان عاشقاً للغة وكان شاعراً وعمل محققاً لغوياً. وقد قضى الشيخ عبدالله السماوي أيام عمره الأخيرة رهن الإقامة الجبرية في منزله بحي عابدين بقلب القاهرة، بعد إطلاق سراحه من آخر اعتقال جرى بحقه في (يونيو/حزيران 2008) بعدما أوقفته أجهزة الأمن على إثر تصريحات إعلامية انتقد فيها مراجعات جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية، واعتبر المراجعات: «تراجعات لأن المراجعات الحقيقية تكون والإنسان حر طليق»، وليس وهو أسير. ولازم السماوي الاعتقال منذ سنين صباه الأولى، فكانت أولى مرات اعتقاله عام 1963 بسبب قصيدة شعرية ألقاها في الإذاعة بمدرسة المتفوقين النموذجية بعين شمس في مسابقة بمناسبة ذكرى النصر على العدوان الثلاثي؛ إذ كان شاعر مدرسته، وألقى قصيدة بعنوان «سبيل النصر» ألهبت حماسة الطلاب

وصفقوا لها بحرارة، لكنها أحدثت سخط وغضب المباحث العامة في العهد الناصري فتم اعتقاله. واعتقل للمرة الثانية في العام 1966 مع الإخوان المسلمين، وقضى خمس سنوات وشهراً في السجن، ثم خرج عام 1971 ليقضي 10 أعوام طليقاً، وهي أطول فترة طيلة عمره قضاها خارج السجن ليعاد اعتقاله في سبتمبر/ أيلول عام 1981 ضمن أمر من الرئيس السادات بالتحفظ عليهم، ولم يخرج مع من خرجوا بعد تولي الرئيس مبارك الحكم، بل ظل في المعتقل بلا محاكمة وفي زنزانة انفرادية بسجن أبو زعبل، لمدة ثلاث سنوات ولم يخرج إلا في عام 1984. وفي عام 1986 اتهم في قضية إعادة تشكيل تنظيم «السماوي» إثر حرائق أندية الفيديو الشهيرة التي اندلعت في وسط القاهرة، إلا أن المحكمة قضت ببراءته، ومنذ عام 1991 وضع الشيخ السماوي رهن الإقامة الجبرية، ومنع من النشاط الدعوي، كما أُدرج اسمه ضمن قوائم الممنوعين من السفر خارج البلاد، وهو ما ظل ملازماً له حتى آخر يوم من عمره.

وفي 19/ 11/ 2007 تم القبض على السماوي ونجله «سلوان» بعد مقابلتين صحفيتين، إحداهما مع صحيفة «الفجر» والأخرى مع «المصري اليوم» القاهريتين، بعدما رفض الامتثال لقرار السلطات حظر حديثه مع وسائل الإعلام، فأمضى بهذا الاعتقال 7 أشهر، وقبل خروجه رفض التوقيع على تعهد جديد لأجهزة الأمن بعدم التحدث للصحف أو المشاركة في الندوات، مشدداً على حقه في ممارسة كافة حقوقه، وهو ما أدى إلى إعادة اعتقاله لبضعة أيام في 14/ 6/ 2008، وذلك لمنعه من حضور ندوة دعاه إليها حزب «العمل» للحديث عن تجربته مع السجن والاعتقال. وقد عانى السماوي أمراضاً كثيرة زاد من آلامها تعدد مرات اعتقاله وسجنه، ولكنه كان يرفض التخلي عن أفكاره

وقناعاته، وكان يردد دائماً «إن السجون لا تغير فيّ شيئاً».

العزلة وفكر التكفير

ودائما ما كان الشيخ السماوي موضوعاً للجدل، وكثيراً ما دار الخلاف حول مواقفه وأفكاره، فقد اتهم كثيراً، خاصة في وسائل الإعلام، بالتكفير، لكن من عرفوه نفوا عنه ذلك، وكان هو نفسه يتبرأ من التكفير ولا يقره، وكان يقول: «أنا لا أكفّر، ورفضت فكرة التكفير، وما أزال أرفضها، فالتكفير هكذا بدون ضوابط شرعية ليس أمراً سهلاً»، والسماوي الذي يقر بأنه التقى زعيم جماعة «التكفير والهجرة» شكري مصطفى، يؤكد: «نعم. التقيته، لكنني لم أعتقد معتقده، واختلفت معه لما كنت أرى في دعوته من الغلو في التكفير». واتهم عبدالله السماوي بمناهضة أنظمة الحكم والدعوة للانقلاب عليها وإسقاطها، وأنه كان المسؤول عن نشر كثير من الأفكار المتشددة التي تلقفها منه كثير من الشباب مارسوا العنف ضد النظام والمجتمع، لكنه كان ينفي مسؤوليته ويقول إن ما يعتنقه هو الإسلام، وكان يردد: «أنا لا أعرف الأفكار، وإنما أعرف الإسلام، ولم أدع إلى فكر خاص، ولست الآن على فكر خاص، إنما هو الإسلام ولا شيء سواه. لكن لغربة الإسلام سار الإسلام فكراً من الأفكار». ومما أخذ على السماوي أنه كان يدعو إلى ترك التعليم والمدارس، وعدم الالتحاق بالوظائف الحكومية، ورفض التجنيد أو رفض حلق اللحية عند التجنيد، وهو ما انتشر بين قطاعات من الشباب الإسلامي في السبعينيات وتسبّب لهم في مشاكل كثيرة في حياتهم، لكن يبدو أنها كانت أفكاراً لازمته في بداية حياته، حيث كان أميل إلى فكر العزلة ونبذ الاختلاط، وكان من أفكاره اعتزال المجتمع والعيش في الصحراء، وكان يفتي بجاهلية المجتمع، غير أنه تجاوز لاحقاً هذه الأفكار كما يذهب كثير ممن اقتربوا منه في سنواته الأخيرة.

توفي الشيخ عبدالله السماوي الأربعاء 7/ 1/ 2009، وجرى تشييع جثمانه وسط حصار أمني مشدد، منع فيه مصورو الصحف من التقاط صور الجنازة، وتمت الصلاة عليه في مسجد كريم الخلوتي وسط حضور كثيف من قيادات الجماعة الإسلامية والجهاد وقيادات حزب العمل الذين كانت تجمعهم به علاقات طيبة، وعدد من رموز التيار السلفي البارزين مثل الشيخ نشأت إبراهيم الذي أمّ الناس في صلاة الجنازة، لتطوى صفحة من صفحات العمل الإسلامي في مصر(784).

14 - الشيخ كشك صاحب الـ 2000 خطبة

هو الشيخ عبدالحميد عبدالعزيز محمد كشك الشهير بالشيخ كشك، يلقب بفارس المنابر ومحامي الحركة الإسلامية. ويُعد من أشهر خطباء القرن العشرين في العالم العربي والإسلامي. له أكثر من 2000 خطبة مسجلة. خطب مدة أربعين سنة دون أن يخطئ مرة واحدة في اللغة العربية. احتل مكانة مميزة بين الدعاة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، وقد ذاع صيته حتى وصلت شهرته وشعبيته بين الناس إلى درجة كبيرة جداً فصار يطلق اسمه على كل مسجد يلقى فيه خطبة من خطب الجمعة، كذلك الشارع الذي كان يسكن به كان يحمل اسمه أيضاً.

وُلد في العاشر من مارس/ آذار عام 1933م في قرية تدعى شبراخيت تابعة لمحافظة البحيرة، ونشأ في أسرة تميزت بالطيبة والاحترام على الرغم من فقرها، فحرصت على تربيته تربية صالحة، وتعليمه تعليماً دينياً صحيحاً. تعرض كشك لمحنة مرضية شديدة نتج عنها فقدانه للبصر، ولكن لم ينل

(784) المرجع الرئيسي: علي عبدالعال: موقع إسلام أون لاين، الخميس 15/1/2009.

ذلك من عزيمته وجهوده بالنسبة للدعوة وطريقه الذي سلكه لخدمة الإسلام والمسلمين.

تمكّن من حفظ القرآن الكريم وهو ابن 8 سنوات، وحصل على الشهادة الابتدائية بتفوق من المعهد الديني بالإسكندرية، ثم التحق بالثانوية الأزهرية، وتخرّج من جامعة الأزهر فرع أصول الدين بالقاهرة. تميّز كشك بتفوقه العلمي فكان الأول على مستوى الجمهورية في المرحلة الثانوية، واستمر في تفوقه في المرحلة الجامعية الأمر الذي أهّله ليكون معيداً بكلية أصول الدين عقب تخرجه عام 1957م، ولكنه لم يستمر به نظراً لعشقه للمنابر وإلقاء الخطب.

كان كشك عالماً وخطيباً متكلماً له دروس أسبوعية في المسجد الذي يخطب فيه، فيحضر له آلاف المسلمين، حتى إن الشوارع المحيطة بالمسجد تغلق ويتعذر المرور من خلالها أثناء محاضراته التي كانت تخرج من القلب فتدخل إلى القلب.

تميّز الشيخ كشك بإلقائه للخطب الدينية، فهو خطيب مدرسة «محمد»، وصاحب العبارة الشهيرة (أما بعد: فيا حماة الإسلام وحراس العقيدة). تعرّض الشيخ للاعتقال أكثر من مرة وعلى الرغم من هذا استمر في خطبه النارية.

عمل الشيخ كشك خطيباً في كثير من المساجد: ففي أوائل الستينيات عُين خطيباً في مسجد الطيبي بحي السيّدة زينب وكان تابعاً لوزارة الأوقاف، ثم عمل خطيباً أيضاً في مسجد «عين الحياة» بحي حدائق القبة، وعمل به ما يقرب من 20 عاماً، وكانت هذه الفترة من حياة الشيخ كشك زاخرة بالخطب والدروس التي تطرقت إلى جميع أمور الدين.

اعتقل الشيخ كشك في عام 1966م خلال محنة الإسلاميين في ذلك

الوقت في عصر الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، وتنقل في فترة الاعتقال التي قربت من 3 سنوات بين عدد من المعتقلات مثل طرة، أبو زعبل، القلعة، السجن الحربي، وتعرض أثناء ذلك للتعذيب الشديد في هذه الفترة القاسية من حياته. وبالرغم من ذلك فقد احتفظ بوظيفته كإمام وخطيب للمسجد، وأفرج عنه عام 1968، فعاد مرة أخرى يستعيد نشاطه لتكملة مسيرته في مجال الدعوة.

ونظراً لصراحة الشيخ كشك وجرأته كان كثير المشاكل مع الحكومة، فبعد معاهدة «كامب ديفيد» قام باتهام الحكومة بالخيانة للإسلام، وبدأ يعرض صور الفساد في البلد حتى تم اعتقاله مرة أخرى عام1981 هو وعدد من المعارضين السياسيين من رجال الدين والفكر والسياسة، وذلك ضمن قرارات سبتمبر الشهيرة في عهد الرئيس الراحل محمد أنور السادات، ثم أفرج عنه عام 1982، ومنذ ذلك الحين مُنع من إلقاء الخطب والدروس.

انتمى الشيخ كشك لأبرز مدارس الخطابة في عصرنا الحالي، وقد أثر في الخطباء الذين جاءوا بعده وذلك بأسلوبه الخطابي ومنهجه، حيث كان له أسلوب يشد المستمع إليه ويجذبه بقوة، فكان دائماً يفتتح خطبه بحمد الله تعالى «حمداً يليق بجلاله وعظيم سلطانه»، ثم يورد بعض الدعوات المتتالية التي يرفع بها صوته عالياً، وكأنه يُهيئ المستمعين من خلالها ويستحضر انتباههم، ثم يصلي ويسلم على نبينا محمد ويقول: «سيّدي أبا القاسم، يا رسول الله، صلى عليك الله يا علم الهدى ما هبت النسائم، وما ناحت على الأيك الحمائم». بعد ذلك تأتي عبارته الشهيرة التي يقول فيها «أما بعد. فيا حُماة الإسلام وحراس العقيدة»، وهي العبارةُ التي تميزت بها خُطب الشيخ، ولا تكاد تخلو منها خُطبةٌ من خطبه، والتي يكون من بعدها مدخله إلى الموضوع الذي يريد الحديث فيه بعد أن يُشير إلى الرقم التسلسلي للخطبة.

وكان يضفي جواً من المتعة ويبعد السامعين عن الملل في خطبه ودروسه، فتجده يقول في وسط الخطبة: «سمعوني الصلاة على النبي»، أو يقول: «اللي يحب النبي يسمعني الصلاة عليه» فترتفع أصوات الحاضرين بالصلاة والسلام عليه، وبذلك يطرد الملل عنهم. وكانت خطبه تتميز بالشمول وليس بالانفراد في موضوع معين إلا قليلاً، وذلك إن دل على شيء فيدل على غزارة المعلومات وسعة الثقافة والعلم، وبهذا ينصت السامعون له إنصاتاً شديداً وفي وضع خشوع حتى يرتفع صوته مرة أخرى فيقول: «أعود بكم من هناك إلى هنا، وما أدراك ما هنا، هنا مدرسة محمد».

وقد عُرف عن الشيخ كشك فصاحته وإجادته التامة للغة العربية، وأحاطته الفائقة بعلومها وفنونها، وذوقه الأدبي الرفيع الذي يتضح في جودة انتقاء الأشعار، وحُسن الإلقاء، وروعة اختيار العبارات، ودقة التصوير والوصف. ويزيد على ذلك كله ما كان يتمتع به من ملكة الحفظ العجيبة للتواريخ والأسماء والمناسبات، وإطلاعه المستمر على أحوال المجتمع ومتابعته للأحداث أولاً بأول، وكان كثير الذكر لرسول الله وكان يتحدث عن معجزاته وعظمته فيقول: «كان صلى الله عليه وسلم بين الناس رجلاً، وبين الرجال بطلاً، وبين الأبطال مثلاً»، وكان يكثر أيضاً من سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ويقول عنه «عملاق الإسلام».

مؤلفاته

بالرغم من منعه من إلقاء الخطب والدروس إلا إنه لم ييأس أبداً فكان يقوم بتأليف الكتب التي وصل عددها إلى 115 مؤلفاً في مدة لم تتعدى الـ 12 عاماً، وكانت كتبه تتنوع ما بين قصص الأنبياء، والفتاوى. وقد أتم تفسير

القرآن الكريم في كتاب بعنوان «في رحاب القرآن»، ووصلت مؤلفاته إلى 120 كتاباً، نذكر من كتبه: الأخلاق الحميدة، التوبة والتوابون، إلى دعاة الحق، أهل اليقين، الخطب المنبرية، أصول العقائد. وغيرها العديد من الكتب القيمة التي أثرى بها المكتبة الإسلامية.

رفض الشيخ السفر إلى أي دولة عربية أخرى خلال فترة الدعوة هذه على الرغم من وجود الكثير من العروض والإغراءات، إلا أنه ذهب إلى بيت الله الحرام فقط لتأدية فريضة الحج عام 1973. وكان للشيخ كشك آراؤه الإصلاحية بالنسبة للأزهر الشريف، فكان يرى أن منصب شيخ الأزهر يجب أن يتم بالانتخاب وليس بالتعيين، وأن تقتصر الدراسة فيه على الكليات الشرعية وهي أصول الدين واللغة العربية والدعوة. وكان يرى أن الوظيفة الأساسية للأزهر هي تخريج دعاة يعملون كأئمة وخطباء للمساجد التي كثر عددها في مصر، وكان ينادي بأن تكون الخطب متنوعة وليست تعبدية فقط، أي أن تشمل جوانب الحياة المختلفة.

جاءت وفاة الشيخ كشك وهو ساجد قبيل صلاة الجمعة في 27 رجب عام 1417هـ الموافق السادس من ديسمبر/ كانون الأول عام 1996م، وهو في الثالثة والستين من عمره.

أولى الحركات المُسلّحة

1 ـ صالح عبدالله سرية

مختصر من أقوال صالح سرية في التحقيق معه نقلتها بتصرف بعد إعادة صياغتها:

وُلد سرية في فلسطين وأكمل الدراسة الابتدائية فيها، وبعد نكسه فلسطين سنة 1948 هاجر إلى العراق وكان بحسب أقواله متفوقاً في الدراسة فالتحق بعدة مدارس ثانوية حتى حصل في النهاية على الثانوية العامة بتفوق؛ ووقفت القوانين العراقية (يومذاك) حاجزاً دون دخوله الجامعة باعتباره أجنبياً لا يباح له دخول الجامعة العراقية. وبعد وساطات كان على رأسها وساطة رئيس جماعة الإخوان المسلمين في العراق وكان في نفس الوقت يشغل منصب رئيس جمعية إنقاذ فلسطين واسمه محمد الصواف (وكانت صلة العقيدة أي عقيدة الانتماء لجماعة الإخوان من جانب سرية قد نشأت بينهما قبل ذلك بسنين) دخل كلية الشريعة في العراق وكان ذلك أيام حكم نوري السعيد الذي كان معروفاً بعدائه للفلسطينيين حيث كان ينكل بهم ويجري اعتقالهم واعتقل والد سرية وأخيه أيضاً لمجرد أنهم أعضاء في نادي إنقاذ فلسطين في بغداد. وهذا العنت دفعه إلى الانتماء لجماعة الإخوان في العراق لمجرد ضيقه ببطش السلطة بها آنذاك وبأسرته وبالفلسطينيين عامة. وترقى في الجماعة حتى وصل

إلى عضو اللجنة التنفيذية في قيادة الإخوان المسلمين بالعراق وكان ذلك عام 1951 -على ما يذكر. وبعد ثورة العراق 1958 (ثم عاد وقال إنه في الفترة من 1951 وحتى قيام ثورة العراق 1958) انغمس تماماً في النشاط الإخواني في العراق، أي إنه كان يدعو لأفكار الإخوان التي تنادي بإعادة تطبيق

الإسلام في مجالات الحياة وكان واسطة بين جماعة الإخوان المسلمين والرئيس عبد السلام عارف وكان لا يزال ضابطاً بالجيش، وكان منضماً للجماعة حتى 1956 حيث ابتعد قليلاً عن الإخوان. وظل سرية يترقى حتى وصل لصفوف القيادة. وكان من رأيه قبل قيام ثورة يوليو/تموز 1958 أن يقوم الإخوان بثورة في العراق بقصد تطبيق أهدافهم، وهي تطبيق الإسلام الكامل. وعلم من القيادة في ذلك الحين أنهم بالفعل يعملون لتحقيق هذا الهدف. ولما قامت الثورة العراقية في يوليو/تموز 1958 اكتشف أن دور الإخوان فيها مجرد شريك وليس القائد. وكان من أفراد وزارة الدفاع في العراق أحد الإخوان وهو الرائد محمد فرج وقد غضب سرية لهذا الأمر لأنه كان من رأيه أنه لا يجوز أن يكون الإخوان أذناباً لأحد بل يجب أن يكونوا قادة. وذهب في اليوم التالي إلى وزارة الدفاع لمناقشة محمد فرج في هذا الأمر، فأفهمه أنه في خططهم قريباً أن يكونوا فعلاً قادة ورؤساء. ولكنه اعتقل عقب ذلك وتعرض الإخوان لمحنة، حيث جاء الحكم الشيوعي بقيادة عبدالكريم قاسم. وفي هذه الفترة تخرّج سرية من كلية التربية بتفوق وحاول السفر للخارج لإكمال تعليمه والحصول على شهادة أكبر ولكن وقفت في وجهه القوانين التي تمنع غير العراقيين بذلك، في حين سمح لنفر من يهود العراق بالسفر في بعثات دراسية على نفقة الدولة. وفي هذه السُنّة 1958 كان الإخوان قد زج بهم في السجن فأنشأ سرية أول تنظيم فدائي

فلسطيني اسمه «جبهة التحرير الفلسطينية» بالعراق[785]. وانتشرت الجبهة في كل البلاد العربية التي بها فلسطينيون وبعدها كثرت التنظيمات الفلسطينية وكان من بينها منظمة فتح، وجاء ياسر عرفات للعراق 1961 وطلب توحيد العمل بين المنظمتين أي منظمة جبهة التحرير الفلسطينية التي شكلها سرية (بحسب أقواله) ومنظمة فتح، واتفقا على الخطوط العريضة لهذا الاندماج. ثم عاود عرفات الحضور لمقابلة سرية في العراق 1962 حيث تم الاتفاق النهائي بينهما على أساس أن يقنع هو أعضاء منظمة فتح بتوحيد المنظمتين، لكن ذلك لم يتم حيث لم يرجع مرة أخرى!! وكان صالح سرية قد وصل في ذلك الحين إلى مرتبة الضابط الأقدم في جيش التحرير الفلسطيني الذي أنشأه عبدالكريم قاسم، ولم يكن معروفاً لديه لأن نشاطه كان سرّياً[786]. وفي هذه الأثناء التي كان فيها بجيش التحرير الفلسطيني كان قد اتفق مع بعض أعضاء الإخوان الضباط بالجيش على اغتيال عبدالكريم قاسم والسيطرة على الحكم خاصة بعد المد الشيوعي الذي سيطر عليه، ولكن رئيس الإخوان السري الجديد وكان اسمه عبدالكريم زيدان رفض ولم تتم العملية. وفي نهاية عام 1962 اتصل به البعثيون للقيام بثورة على عبدالكريم قاسم فرفض لأنه كان يريد أن يقضي عليه هو وجماعته وليس بطريقة التبعية للبعثيين. وبدأت علاقته بالإخوان تسوء نتيجة لذلك الموقف. وبعد نجاح ثورة البعث في العراق 1963 بدأوا أيضاً يضيّقون عليه شخصياً لأنه كان قد رفض الاشتراك معهم، حتى إنهم اعتقلوه وكانت جبهة التحرير وصلت لأقصى قوتها

---

(785) جبهة التحرير الفلسطينية نشأت في سوريا بقيادة أحمد جبريل ومن ضباط فلسطينيين كانوا في الجيش السوري ولعل سرية كان على اتصال بالضباط والجنود الذين شكلوها.

(786) حركة فتح وجبهة التحرير اتحدتا خلال أعوام 1963-1965 ثم اندلع الصراع بينهما وأدى إلى الانفصال ثم انضمام جبهة التحرير إلى فصائل حركة القوميين العرب (1966) في تشكيل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وبعدها انشقت جبهة التحرير أيضاً بقيادة جبريل (1968) وصارت تعمل باسم الجبهة الشعبية-القيادة العامة ثم عاد وانشق قدماء ناصريون من الجبهة عن جبريل وأسسوا منظمة فلسطين العربية، وانشق غيرهم واستعادوا اسم جبهة التحرير.

ولكن كان ينقصها المال والسلاح للقيام بالعمل الفدائي ضد إسرائيل ولم يتيسر لها ذلك، فارتأى سرّية القيام بعمليات سطو على يهود العراق للاستيلاء على أموالهم والاستعانة بها في تنظيمه. وكانت أخطر حادثة في هذا الصدد من بين عمليات سطو عديدة على اليهود حادثة سطو على شركة يهودية في حي البنوك ببغداد جرى فيها إطلاق الرصاص بين رجاله واليهود وقبض على شخص واحد من أفراد الجبهة؛ ولم يشترك سرية شخصياً في ذلك العمل بل كان مخططاً لها فقط. وهذه القضية أي قضية السطو أعجبت مفتي فلسطين أمين الحسيني وكان قد رفض تمويلها من قبل وبعد هذه الحادثة أبدى استعداده بالتمويل وكان مفروضاً أن يبدأ العمل الفدائي ضد جيش إسرائيل عام 1963، ولكن لما اعتقل سرية في هذه السُنّة كانت النتيجة أن منظمة فتح هي التي تولت العمل الفدائي ولم تقم جبهة التحرير الفلسطينية بأي نشاط، وخرج سرية من المعتقل عام 1964 وجاء ياسر عرفات 1965 وطلب الانضمام لجبهة التحرير في العراق مرة أخرى فوافق سرية على ذلك شريطة أن يبقى هو بعيداً عن الميدان خوفاً من الحساسية على المناصب. وطلب منه عرفات أن ييسر له مقابلة المسؤولين بالعراق وكان عبدالسلام عارف قام بثورته وتولى الحكم ويسر له مقابلة مع وزير الإعلام العراقي وكان في ذلك الوقت اسمه عبدالكريم فرحان ونصحه بعدم مقابلة عبدالسلام لأنه كان معروفاً بأنه لا يكن وداً لمنظمة فتح بالذات اعتقاداً منه بأنها تعمل لصالح حلف السنتو، أي حلف بغداد القديم. وكان لسرية في الأردن تنظيم تابع للجبهة وطلب منه هذا الفرع مساعدتهم على إحداث محاولة لقتل الملك حسين وقلب نظام الحكم الملكي في الأردن وكان ذلك عام 1964 وطلبوا منه الاتصال في ذلك بالمسؤولين في العراق. ولكن عبدالسلام عارف رفض تلك الفكرة وآثر بعدها سرية الابتعاد عن السياسة موقتاً وعاد إلى دراسته لإكمال دراسة الماجستير كلية الشريعة بجامعة بغداد. وبسبب علاقته

بعبدالسلام عارف وصل لمنصب وكيل كلية الهندسة التكنولوجية ببغداد سنة 1965. وبعد 1967 مباشرة أي بعد حرب يونيو/حزيران 1967 وما انتهت إليه من هزيمة الجيوش العربية وجد أنه من الأنسب له العودة لمباشرة العمل الفدائي، فدعا لمؤتمر في دمشق لكل المسؤولين عن جبهة تحرير فلسطين في الدول العربية وعقد المؤتمر في بداية 1968 تقريباً، وأصدر قراراً بضرورة إعادة الحوار مع فتح لإعادة العمل الفدائي بشكل جديد واتصل سرية بياسر عرفات وتم التوحيد بين جبهة التحرير وفتح[787]. وأصبح سرية عضواً في المجلس الوطني الفلسطيني وحضر للقاهرة في 1968 لحضور مؤتمر المجلس الوطني الفلسطيني. وقبل مجيئه للقاهرة زار عبدالرحمن عارف في العراق زيارة مجاملة للتوديع ومرّ على آمر الحرس الجمهوري واسمه عبدالرحمن وهو عراقي وكان يعرفه لأن صالح كان خطيب المسجد الذي يصلي فيه وكان ذلك للتوديع؛ وأخبره بأنه يريد القيام بثورة على «عبدالرحمن عارف» لخلاف بينه وبين «طاهر نجيب» رئيس الوزراء في ذلك الحين؛ وطلب منه مساعدته في هذه المحاولة بإقناع الإخوان بالاشتراك في المحاولة. فاتصل بالمسؤول الإخواني وهو العميد محمد فرج وتم الاتفاق على القيام بالثورة لكن يبدو أن عبدالرحمن كان متفقاً سراً مع البعثيين على القيام بثورة ضد عبدالرحمن عارف. ولما اكتشف الإخوان ذلك رفضوا، أي إن محمد فرج رفض، ولكن ضباط الحرس الجمهوري من الإخوان لم يبلغوا بالرفض وقامت الثورة في نفس الليلة ضد عبدالرحمن عارف وأطاحت به وعيّن رئيس الإخوان السياسي وهو الدكتور عبدالكريم زيدان وزيراً في وزارة الرئيس البكر الأولى. وأدت هذه العملية أي

---

(787) الحقيقة أن التوحيد المذكور كان عبارة عن انضمام قسم من جبهة التحرير إلى فتح، وهذا القسم هو الذي عاد وحمل لاحقاً اسم جبهة تحرير فلسطين بقيادة المرحوم محمد عباس زيدان أبو العباس-توفي عام -2004، والمرحوم طلعت يعقوب -توفي عام 1988-.

عملية قبول عبدالكريم زيدان الوزارة إلى انقسام الإخوان في العراق إلى قسمين. وكان سرية مع فريق «محمد فرج» الذي ظل ضد الاشتراك في وزارة البعث. ولكن كانت النتيجة أن البعثيين أعدموا محمد فرج مع خمسة من الضباط الإخوان الآخرين من جملة المعدمين وتولى سرية بعدها مسؤولية القسم الثاني من الإخوان العاملين على إسقاط حكم البعث، وكان ذلك في حدود عام 1970. وفي 1971 سافر خارج بغداد إلى القاهرة وسوريا ثم عاد إلى بغداد لحضور اجتماعات المجلس الوطني الفلسطيني وكان البكر مريضاً بالمستشفى وكان التمرجي المعالج من الإخوان فوجدها فرصة مواتية للإجهاز على البكر وحمل قيادة الثورة في العراق. ولكن حدث أنه وصله في نفس اليوم وبلغه الأمر فرفض لأن المقصود ليس هو اغتيال إنسان قد يأتي أسوأ منه ولكن الهدف هو تغيير النظام بنظام آخر يتفق مع تعاليم الإخوان المسلمين. ولكن وصلهم التبليغ متأخراً وحاولوا تنفيذ العملية لكنها فشلت بسبب خارج عن إرادتهم وخرج سرية بعدها من العراق في نفس اليوم مخافة الاتهام في هذه المحاولة وذهب إلى سوريا وتوجه لسفارة مصر واتصل بالسكرتير الأول فيها وطلب منحه حق اللجوء السياسي لمصر. وكان ذلك حوالي سبتمبر/أيلول أو أكتوبر/تشرين الأول 1971 ولم يتلق إجابة على مطلبه هذا فسافر إلى مصر بشكل عادي لإكمال الدراسة بجامعة عين شمس، وكان ذلك في شهر أكتوبر/تشرين الأول 1971. وفي خلال فترة دراسته في جامعة عين شمس اتصل بسفارتي الأردن وليبيا بقصد منحه حق اللجوء السياسي لأي من البلدين ولم يوفق. وكان توجه بطلبه لسفارة الأردن بمصر لمنحه حق اللجوء السياسي للأردن وقال إنه سبق له الاشتراك في محاولة لقلب نظام الحكم بها ولا شك أن ذلك كان سبباً كافياً لرفض طلبه. ورفض سفارة ليبيا جاء من السفير الليبي شخصياً دون إبداء أسباب. وأنهى سرية الدكتوراه في شهر يونيو/حزيران 1972 وفي تلك الفترة أنقطع كلية للدراسة

ولم يتصل بأي نشاط سياسي. وبعد الدكتوراه تعاقد مع الحكومة السعودية على العمل مدرساً بجامعة الرياض كلية اللغة العربية وفي ليلة السفر جاءت برقية بمنع دخوله السعودية من وزير الداخلية السعودي لسفارته في مصر بدون إبداء أسباب. ولما رفضت السعودية دخوله عمل في الجامعة العربية في القاهرة في منظمة التربية والثقافة والعلوم، وكان خبيراً في التربية، وصار يتقاضى شهرياً مبلغ 100 جنيه في البداية ثم ثبت وأرتفع المرتب إلى 400 دولار شهرياً. وقال سرية إنه في مطلع عام 1973 وكان يئس من موضوع الإخوان المسلمين نهائياً في مصر أو في الخارج وحرر مذكرة كبيرة جداً للهضيبي المرشد السابق لهذه الجماعة بيّن له فيها أوضاعهم في الخارج وما يصيبهم من خلافات وما أصاب كل الحركات الإسلامية في العالم وضرب بذلك أمثلة لما حدث في إندونيسيا والباكستان. وانتهى في مذكرته تلك من أن لا فائدة إلا بقيام حكم إسلامي في بلد ما دون اقتراح بلد بذاته ولكن الهضيبي لم يقبل ما جاء بالمذكرة لأنه كان يرى أن لا عودة لجماعة الإخوان المسلمين كتنظيم في مصر على الإطلاق، فاضطر بحسب قوله إلى بدء العمل بأسلوب جديد وهو تكوين مجموعة من الشباب باعوا الدنيا نهائياً وهمهم الشهادة في سبيل الله[788].

من هذه الأقوال يتبيّن لنا دور القضية الفلسطينية والحراك الثوري بين اللاجئين الفلسطينيين، في تدبير المؤامرات الانقلابية وتشكيل الخلايا والتنظيمات التي تتبنى هذا الخيار. ناهيك عن دور حزب التحرير ومؤسسه النبهاني في نشر هذه الأفكار خصوصاً بين الفلسطينيين في سوريا والعراق والأردن.

---

(788) انظر النص الحرفي للتحقيقات عند مختار نوح – جريدة المصريون، في 19-10-2009.

2 - سالم الرحال

محمد سالم محمد صالح الرحال، فلسطيني الأصل من بلدة عرتوف قضاء القدس ومن مواليد 2 شباط 1954 في مخيم الكرامة للاجئين شرق الأردن (دمره الإسرائيليون في هجومهم الكبير عليه في 21 مارس/آذار 1968. انتقل أهله إلى مخيم البقعة قرب العاصمة الأردنية عمان). يقول الرحال عن نفسه إنه انتسب إلى حزب التحرير وقبله إلى حركة فتح، وأنه قرر في العام 1970 (؟؟؟) تأسيس تنظيم الجهاد وهدفه إقامة الخلافة الإسلامية. نال الثانوية العامة سنة 1973 في الأردن، ثم درس في مدرسة الروضة الهدائية في حماه بسوريا، ونال «شهادة شرعية» سنة 1975 (؟). أكمل تعليمه الجامعي في جامعة الأزهر القاهرية بكلية أصول الدين، قسم الحديث، وذلك خلال سنوات 1975 - 1979. ويقول إنه اجتهد خلال إقامته القاهرية في تنظيم الشباب فاعتقل بعد حصوله على الليسانس لمدة ستة أشهر بتهمة تأسيس تنظيم جهادي، وذلك بعد هرب أحد شباب التنظيم من السجن (حسن هلاوي)، ثم أفرج عنه وتابع دراسة الماجستير؛ وبعد سنة تم ترحيله من مصر (أثناء تأديته الامتحانات في 29/ 7/ 1981) إلى الأردن. وقد حوكم غيابياً في قضية الجهاد الشهيرة في مصر (اغتيال الرئيس السادات) وحُكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة 15 سنة. سافر إلى أفغانستان لنصرة الجهاد هناك (منتصف الثمانينيات) ثم رجع للأردن ونشط في مجال الدعوة والعمل الإسلامي. اعتقلته المخابرات الأردنية بتهمة ترؤس تنظيم جهادي والعمل لقلب نظام الحكم فمكث قيد الاعتقال أربعة عشر شهراً تعرض خلالها للتعذيب حتى أصيب بانفصام عقلي. خرج من السجن ووضع في الإقامة الجبرية لمدة سنة ثم نقلوه إلى القسم القضائي من المركز الوطني للصحة النفسية (مستشفى الأعصاب) في منطقة الفحيص

من ضواحي عمان الغربية (1990)، وذلك بعد أن قتل والده لشكه في أنه مرتد وعميل للمخابرات يتجسس عليه. وقد نشرت مجلة نداء الإسلام (مجلة إسلامية فكرية جامعة شهرية صدرت بالعربية والإنكليزية منذ العام 1993عن حركة الشباب الإسلامي، المكتب الإعلامي، سدني - أستراليا، ورئيس الحركة هو اللبناني بلال سعد الله خزعل-أبو صهيب، توقف موقعها الإلكتروني عن العمل) سلسلة مقالات-مذكرات بعنوان «معالم على طريق الجهاد: الشيخ محمد سالم رحال»، وذلك بدءاً من عدد فبراير/شباط - مارس/آذار 2002، حيث قال محرر المجلة إنه التقى به في المصحة التي يحتجز فيها «وقد مضى على وجوده هناك أكثر من تسع سنوات، وقد زاره الكثير من الإخوة هناك فوجدوه اليوم في حالة طبيعية جداً ويشهد الأطباء له أنه طبيعي وليس بمريض ولكنهم يقولون إن الذين يحالون على هذا المكان لا يمكنهم الخروج منه إلا بتقرير طبي ينص على الشفاء التام، وقوانين هذا المكان تنص على أنه ليس هناك شفاء تام لمثل هذه الحالات».

يقول الرحال في تقديم مذكراته إنه أسماها «معالم على طريق الجهاد» تقديراً منه لأبحاث الشهيد سيّد قطب في كتابه «معالم في الطريق»، وهي: بحث «لا إله إلا الله»، وبحث «الجهاد في سبيل الله». ويقول إنه قرر تأسيس تنظيم الجهاد في 6 شعبان 1390 هجرية الموافق 7/ 10/ 1970 (أي وعمره 16 سنة، وقبلها كان في فتح ثم حزب التحرير، فمتى كان ذلك؟؟ وفي ملفات المخابرات المصرية إنه من مواليد 1956 وليس 1954؟؟). مر التنظيم بحسب الرحال بعدة مراحل (نراها نفسها عند حزب التحرير كما عند حزب الدعوة الشيعي العراقي): أولها المرحلة العقائدية وفيها قرأ نحو ثلاثين كتاباً في العقيدة ثم ألف كتاب «العقيدة الإسلامية» للرد على الشيوعية التي «تغلغلت في جسم الأمة».

ثم المرحلة السياسية وتعني صدور موقف سياسي إسلامي إسوة بفكر حزب التحرير السياسي. ثم المرحلة العسكرية ووصل فيها إلى التخطيط بانقلاب عسكري في مصر إلا أن «التنظيم دخل في المرحلة العسكرية الفعلية باغتيال الرئيس السادات» (6/ 10/ 1981). بعد ذلك انكشف التنظيم و«تعرّض لمؤامرة محكمة وكبيرة». هنا دخل سالم الرحال في حالة نفسية وعقلية حرجة شكك خلالها بكل الناس وبكل الأفكار ووصلت إلى ما يسميه «تدمير الذات»، فأحرق مكتبته، وطلّق زوجته وقتل والده، وشعر برغبة شديدة في الانتحار، واعتزل الناس واعتزل حتى صلاة الجمعة، حيث اعتقد أن أئمة المساجد عملاء للمخابرات، وبلغ من شكه في المفاهيم السياسية والأحداث التاريخية أنه كان يعتقد «أن هتلر كان عميلاً للإنكليز وأن الولايات المتحدة الأمريكية لم تستقل عن بريطانيا» (لاحظ التأثير التحريري-النبهاني هنا). ولم يخرج إلا للحج عام 1987 وكان لا يكلم أحداً ولا حتى نفسه، ولا يقرأ كتاباً، وذلك لاعتقاده أن المخابرات «تعلم حديث النفس». وهو لا يزال في المصحة النفسية ويعتقد «أن البشرية دخلت مرحلة الفتن وأشراط الساعة والملاحم مع الكفار». ومن الأشياء التي قالها الرحال في مذكراته ما جاء في الحلقة الخامسة منها تحت عنوان «الجهاد هو الانتماء الإعلامي»: بلغ عدد الجهات التي نسب إليها عملية اغتيال السادات ثمان جهات، لكن الصحيح أنه قام بها تنظيم الجهاد برئاسة محمد عبدالسلام فرج الذي كان رئيس مجلس الشورى المتكون من جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية. أنا مؤسس تنظيم الجهاد ولا أحد غيري. عبدالله السماوي لم يكن تابعاً لي. وخالد الإسلامبولي كان مع السماوي ثم تركه لعدم نشاطه الجهادي. السماوي طلب مني البيعة حيث كان يعتبر نفسه إماماً للمسلمين ولم أقبل. التقيت عند السماوي بمخطط عملية اغتيال وصفي التل، (رئيس وزراء الأردن أغتيل على يد منظمة أيلول الأسود الفلسطينية في القاهرة

في 28 نوفمبر/تشرين الثاني 1971).

ويبدو أن جماعة سالم الرحال بقيادة نائبه كمال السعيد حبيب قد انضمت بعد ترحيل الرحال إلى الأردن إلى تنظيم الجهاد الموّحد بقيادة عبدالسلام فرج وأنها شاركت بذلك في أحداث أكتوبر/تشرين الأول 1981 علماً أن الرحال يقول إنه هو «صاحب فكرة اغتيال السادات خلال العرض العسكري ولكن ضمن انقلاب». ويبدو أن إخوانه «يئسوا من نجاح الانقلاب بعد ترحيله ومطاردة الرائد عصام القمري فتحول الانقلاب إلى اغتيال»[789].

3 - مروان حديد وتجربة سوريا

يعتبر السلفيون الجهاديون سوريا المحضن المهم الثاني لمنشأ التيار الجهادي المعاصر. فقد ظهر في نفس فترة كتابات سيّد قطب في السجن (1960-1965) الشيخ مروان حديد وكان قد ذهب للدراسة في مصر وحمل فكر الإخوان المسلمين، وعاد منتسباً إليه. وكانت دعوة الإخوان قوية في سوريا أواخر الخمسينيات، وقد اقتنع الشيخ مروان حديد بأن «بلاءً كحزب البعث، لا يمكن مواجهته إلا بالجهاد، فحمل أفكاراً شبيهة بأفكار سيّد وتأثر به»[790]. ولم يكن الشيخ مروان كاتباً وإنما خطيباً بارعاً وشاعراً وحركياً مجاهداً.

نشط مروان حديد عبر المساجد في مدينة (حماة) بالخطابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة لتحكيم الشريعة واعتقل مراراً. وفي سنة (1965) داهمت قوات الحكومة عليهم أحد المساجد واشتبك مع عدد من

---

(789) انظر مراجعة ممدوح الشيخ لمذكرات سالم رحال في مجلة نداء الإسلام، في كتابه: «الجماعات الإسلامية المتشددة في أتون 11 سبتمبر»، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، الصفحات 37-44.

(790) أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، مرجع سبق ذكره.

تلامذته في صدام مسلح مع السلطة، فقتل عدد منهم، واعتقل الشيخ وآخرون وحكم عليهم بالإعدام. ثم اضطر رئيس الدولة آنذاك الرئيس (أمين الحافظ) إلى الإفراج عنهم تحت ضغط العلماء في سوريا وعلى رأسهم الشيخ محمد الحامد.

ولما لم يستطع الشيخ مروان إقناع الإخوان المسلمين بالإعداد للمواجهة مع السلطة، توجّه بنفسه وتلاميذه للإعداد من خلال العمل المسلح مع حركة فتح الفلسطينية في قواعد الشيوخ في غور الأردن (1968-1970). وهناك تمكن من إعداد النخبة الأولى لتنظيمه الجهادي.

بعد استيلاء الرئيس حافظ الأسد على السلطة في 16 نوفمبر/ تشرين الثاني 1970 عاد الشيخ مروان حديد للتحرك للمواجهة من جديد، وسعى مع قيادة شطري تنظيم الإخوان المسلمين في سوريا الذين كانوا قد انقسموا خلال تلك المدة، من أجل السعي في توحيدهم على مشروع مواجهة النظام. ولكن كلا الجناحين، التابع للتنظيم الدولي برئاسة (الشيخ عبدالفتاح أبو غدة)، ونائبه (عدنان سعيد الدين)، وكذلك الجناح الآخر بزعامة (عصام العطار)، اتفقا - رغم اختلافهما الكبير -على رفض مشروع الإعداد للمواجهة وآثرا الاستمرار في منهجهما الدعوي السلمي.

ولما اقتنع الشيخ مروان حديد، بعدم إمكانية إقناع الإخوان المسلمين بالمواجهة، شكل تنظيمه الخاص الذي أسماه (الطليعة المقاتلة لحزب الله)، وكوّن له ثلاث نويات رئيسة في مدينته (حماة) مسقط رأسه، وميدان حركته الرئيسي، وفي (حلب) ثاني أهم مدن سوريا، وفي العاصمة (دمشق) حيث انتقل إليها مختفياً من أجل الإعداد للمواجهة.

وقد طرد الإخوان المسلمون مروان حديد من تنظيمهم مع مجموعة ممن تأثروا بأفكاره الثورية الجهادية، وحاولوا كبح جماحه، ولكنه تابع تجنيد أنصار له معظمهم من شباب الإخوان، وقال قولته الشهيرة: «لإن أخرجني الإخوان من الباب، لأدخلن عليهم من الشباك، ولأجرنهم للجهاد.»، وهذا ما حصل فعلاً.

اعتقل الشيخ مروان حديد سنة (1970) بعد اشتباك مسلح مع المخابرات في مخبئه في دمشق، ومكث في السجن إلى سنة (1975)، ثم أعدم في السجن كما روي آنذاك. فآلت قيادة تنظيم الطليعة المقاتلة إلى تلامذته، وتسلم الإمارة من بعده عبدالستار الزعيم. واتخذت الطليعة خطة سرية للمواجهة عبر الاغتيالات النوعية لرؤوس الدولة، ونفذوا ذلك خلال الأعوام (1975-1979)، ولم تستطع الدولة أن تتعرف على هويتهم إلا في آخر تلك المدة. أعلنت الطليعة الجهاد على النظام في سوريا صيف (1979) في شهر شعبان (1399) وأعلنت عن نفسها باسمها الجديد (الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين)، وابتدأت حرب عصابات مدن على مستوى القطر السوري بكامله. فأعلن الإخوان المسلمون (الجناح الرئيسي المرتبط بالتنظيم الدولي) ابتداء براءته من تلك المغامرة، وطالب بلجان تحقيق تثبت عدم علاقتهم بالأحداث، في حين تبنى عصام العطار المواجهة من منفاه في ألمانيا. وقد اتخذت المواجهة شكل حرب طائفية بين الطائفتين السنية والعلوية. وأعلن الإخوان المسلمون دخولهم الحرب ضد النظام أواخر (1979) بعد عدة أشهر من اندلاعها وتبنّوا المواجهة، وراحوا يعملون على الاستيلاء على قيادتها والاستحواذ عليها من الطليعة. ونتيجة أسباب داخلية ونتيجة لسياسة الإخوان، وكذلك للضربات الأمنية للحكومة التي نجحت باستعادة زمام المبادرة، تقهقرت الطليعة المقاتلة وانتهى معظم كوادرها قتلاً وسجناً، وأضطر من تبقى منها للخروج إلى دول

الجوار حيث فتحت حكومتا العراق والأردن، المناوئتين للنظام السوري آنذاك، الأبواب للمعارضين السوريين من كل الأطراف السياسية. وقد استطاع الإخوان المسلمون بقيادة عدنان سعد الدين الاستحواذ على قيادة الحركة الجهادية في سوريا وجر من تبقى من الطليعة وكذلك تنظيم عصام العطار، بالإضافة إلى شريحة كبيرة من جماعات العلماء في سوريا على الانضواء تحت قيادتهم منذ (1980). وفي ذلك يقول أحد أبرز وجوه تجربة مروان حديد أبو مصعب السوري: «وقاد الإخوان المسلمون مسيرة الفشل السياسي والعسكري الشامل للحركة الجهادية في سوريا، إلى أن تم إجهاضها في مواجهات حماة (1982) الدامية. حيث قضي على الأجهزة العسكرية لكافة الفرقاء، وتكبد المسلمون خسائر تجاوزت (000 . 50) قتيل[791].

4 - سعيد حوى والتنظير لجند الله

كما وظهر في الإخوان المسلمين في سوريا الشيخ (سعيد حوى). ولد سعيد بن محمد ديب بن محمود حوّى النعيمي - المعروف بسعيد حّوى- في مدينة حماة بسوريا في 28 جمادى الآخر سنة 1354 هـ (27 سبتمبر/ أيلول 1935)، ونشأ في حماة لعائلة معروفة، فكان والده من رجال حماة، وله مشاركات واسعة في مواجهة الاحتلال الفرنسي لسوريا. وقد توفيت والدة سعيد حوى وهو في الثانية من عمره، فتعهدته جدّته بالتربية والتهذيب. وإلى جانب دراسته عمل مع والده منذ صغره على بيع الحبوب والخضار والفاكهة، وكان من صغره مولعاً بالمطالعة والقراءة، وحفظ القرآن، وكانت تتولى تحفيظه سيّدة كفيفة من أقربائه. التحق سعيد حوى بمدرسة ابن رشد الثانوية، وبدا عليه التميز في عدة

(791) لمعلومات وافية ومفصلة، انظر: أبو مصعب السوري «الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا آلام آمال»، طبع في بيشاور أواخر (1990). ويحتوي تسجيلاً وافياً لتلك التجربة.

مجالات أبرزها تمكنه من الخطابة. في هذه الفترة المبكرة من حياته كانت سوريا تموج فيها أفكار كثيرة وتيارات فكرية متعددة للقوميين والاشتراكيين والبعثيين والإخوان المسلمين، لكن بحكم تكوينه الفكري الديني فقد انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين سنة (1372 هـ - 1952م) وهو لا يزال في الصف الأول الثانوي. ثم التحق سعيد حوى بجامعة دمشق سنة 1376هـ - 1956م، ودخل كلية الشريعة بها، وتتلمذ على عدد من أهم أساتذة الشريعة وفي مقدمهم الدكتور مصطفى السباعي، أول مراقب لجماعة الإخوان بسوريا، والفقيه مصطفى الزرقا، وفوزي فيض الله، ومعروف الدواليبي. كما درس على يد عدد كبير من الأساتذة، منهم الشيخ محمد الحامد، والشيخ محمد الهاشمي، والشيخ عبدالوهاب دبس، والشيخ عبدالكريم الرفاعي. تخرج سعيد حوى في الجامعة سنة 1381 هـ - 1961م، وبعد عامين التحق بالخدمة العسكرية ضابطًا في كلية الاحتياط، وتزوج في هذه الفترة، وأصبح له أربعة أولاد.

بعد خروجه من الجيش سافر إلى المملكة العربية السعودية سنة 1386 هـ - 1966م، وعمل مدرسًا للغة العربية والتربية الإسلامية، ومكث هناك أربع سنوات عاد بعدها إلى سوريا، حيث اشتغل بالتدريس في مدارسها لمدة ثلاث سنوات حتى تعرض للاعتقال والسجن لمدة خمس سنوات، وذلك بسبب مشاركته في البيان الذي صدر في سنة (هـ 1393- 1973م) مطالبًا بإسلاميّة سوريا ودستورها. استغل سعيد حوى هذه الفترة التي قضاها في السجن، فألف عددًا من الكتب، أهمها «الأساس في التفسير» الذي طبع في أحد عشر مجلدًا.

بعد خروجه من المعتقل، تولى مسؤولية قيادة جماعة الإخوان في ظروف بالغة الحرج، حيث المراقبة والتقييد من السلطات هناك في الفترة من سنة (1400هـ - 1979م) إلى سنة (1403هـ - 1982م)، ثم ترك ذلك إلى

المشاركة في قيادة التنظيم العالمي لقيادة جماعة الإخوان من سنة (1403هـ - 1982م) إلى سنة (1405هـ - 1984م)، ثم عاد إلى المشاركة في قيادة الإخوان في سوريا من سنة (1406هـ - 1985م) حتى سنة (1408هـ - 1987م)، حيث أجبرته ظروفه الصحية على اعتزال العمل القيادي، بسبب إصابته بشلل جزئي، بالإضافة إلى أمراضه التي تكالبت عليه، كالسكر والضغط وتصلّب الشرايين، والكلى، وضعف البصر، ثم لم يلبث أن دخل في غيبوبة الموت من (5 من جمادي الأول 1409هـ -ديسمبر/ كانون الأول 1988م) حتى (1 من شعبان 1409 هـ - 9 من مارس/ آذار 1989م) حيث توفي بعد معاناة وصراع مع المرض ودفن في مقبرة سحاب جنوب عمان بالأردن. وقد رثاه زهير الشاويش بقوله: «إن سعيد حوى كان من أنجح الدعاة الذين عرفتهم أو قرأت عنهم، حيث استطاع إيصال ما عنده من رأي ومعرفة إلى العدد الكبير من الناس، وقد مات وعمره لم يتجاوز الثالثة والخمسين، وهو عمر قصير، وترك من المؤلفات العدد الكبير، مما يلحقه بالمكثرين من المؤلفين في عصرنا الحاضر».

ترك الشيخ مؤلفات كثيرةً، نال معظمها الذيوع والانتشار والقبول بين الناس، فأقبلوا عليها، وكان أمراً لافتاً أن الرجل المشغول بالحركة والتنقل بين الناس، والممتلئ بإلقاء الخطب والمحاضرات قداتسع وقته للتأليف بهذه الغزارة، وأخرج للناس عشرات الكتب. وأهمها كتبه التي حملت الفكر الجهادي وحققت فيه إضافات مهمة خلال السبعينيات والثمانينيات. وحملت معظمها اسم سلسلة (في البنّاء). وكان منها كتب: (الله)، (الرسول)، (الإسلام)، (مدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين). وكان من أهم كتبه التي نظرت للفكر الجهادي كتاب (خطوة للأمام على طريق الجهاد المبارك)، وكتاب (جند الله ثقافة وأخلاقاً)، وكتاب (جند الله تنظيماً وتخطيطاً). وهو عقد بعد ذلك

مراجعات فكريات نتيجة المسار الفاشل للعمل الجهادي في سوريا، انتهت به إلى تبنّي الديموقراطية مع خليط صوفي ظهر في آخر مؤلفاته.

5 - المزيج المتفجر (كوكتيل مولوتوف)

كان هذا الفكر الحركي الذي تكوّن داخل حركة الإخوان المسلمين، ثم تطور واستقل وتميَّز في الفكر (القطبي) - نسبة إلى سيّد قطب وأخيه الأستاذ محمد قطب من بعده، وما أضيف إلى هذه المدرسة من كتابات الإخوان المسلمين في السبعينيات من مختلف البلاد، كان أحد شطري مكوّنات فكر التيار الجهادي المعاصر، الذي انضم إلى تكوينه مركّب مهم آخر قدم من الجزيرة العربية، من بلاد نجد والحجاز. هو عملية إحياء دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب التي كان قد قضي عليها تقريباً، بإسقاط الدولة السعودية الثانية خلال صراعها مع الخلافة العثمانية، التي استعانت بحاكم مصر آنذاك محمد علي باشا لهذه المهمة. فقد ورث أولاد الملك عبدالعزيز بعده عملية إحياء الدعوة الوهابية. وأقاموا المؤسسات الكثيرة وبذلوا جهوداً كبيرة وأموالاً طائلة لهذا الغرض. وقد عمل في هذا المجال كثير من الدعاة من شتى البلاد. وتتلمذ على أيديهم جيل من رجال الصحوة الإسلامية خلال العقود الثلاثة في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، على كبار العلماء الذين ورثوا الدعوة الوهابية وحملوها.

وبوجود الأجواء المناسبة والأموال الطائلة بسبب طفرة النفط في تلك الفترة، ازدهرت الدعوة الوهابية بدعم من الحكومات السعودية المتعاقبة. فأحييت دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب وكبار أئمة الدعوة النجدية، أخرجت كتبهم القديمة، كما أحيي تراث الشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وكذلك كتب غيرهم من دعاة العقيدة السلفية ومدرسة أهل الحديث. وتولت الحكومة

السعودية طباعة وتوزيع ملايين النسخ منها عبر السنين. وتولت المؤسسات الدينية الحكومية والأهلية والجامعات السعودية طباعتها ونشرها وتدريسها وبثها في كل بلاد العالم الإسلامي. وقام على هذا العمل علماء كثيرون من أهل الجزيرة وممن تتلمذ على أيديهم.

كان مدار الدعوة الوهابية والعقيدة السلفية كما هو معلوم على إحياء فقه الدليل ومنهاج أهل الحديث وعقائد أهل السُّنّة والجماعة، والتركيز على محاربة البدع والانحرافات التي نسبوها إلى الطرق الصوفية وإلى الشيعة وغيرهم. كما ركزت هذه الدعوة على مسألة «الولاء والبراء، ومناصرة أهل الإيمان ومعاداة الكفار من اليهود والنصارى والمشركين وأوليائهم من المنافقين». كما تركز هذه الدعوة كما هو معروف على تجريد التوحيد وإفراد الله وتوحيده بربوبيته وألوهيته وتنزيهه بأسمائه وصفاته والتشديد على تكفير من نازع الله في ربوبيته أو ألوهيته بتشريع أو شرك أو حكم منافٍ لحكمه».

وكان من سياسة المملكة العربية السعودية استقدام مئات آلاف الطلاب الأجانب من مختلف بلاد العالم الإسلامي كوافدين للدراسة، وفتح باب المنح الدراسية لهم في الجامعات السعودية المتخصصة في التعليم الديني مثل جامعة الإمام محمد بن سعود والجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة وغيرها.

وفي تلك الأوساط تخرج مئات آلاف الطلاب من الشباب المسلم، حاملاً تلك الأفكار عائداً إلى بلاده منذ مطلع الستينيات وإلى الآن.

وكان قد ذهب إلى السعودية من مصر وسوريا خلال تلك الفترة آلاف المدرسين، وكان كثير منهم من دعاة الإخوان المسلمين، ومن روّاد الصحوة الإسلامية عموماً. كما صارت السعودية في عهد الملك فيصل خاصة مهجراً

طبيعياً للمطاردين والمنفيين من قيادات الإخوان من مصر في عهد عبد الناصر، حيث كان فيصل في حرب معه. كما فر إليها كثير من دعاة ومشايخ الإخوان من سوريا بسبب اضطهاد البعثيين لهم منذ أواسط الستينيات. وعمل أكثر هؤلاء مدرسين في الجامعات الإسلامية في السعودية. وحصل هناك تمازج هام جداً خلال العقود الثلاثة الهامة من عمر الصحوة (1960- 1990). بين الفكر الحركي لمدرسة الإخوان المسلمين وخاصة القطبية منها، والمودودية، وبين الفكر العقدي والتراث الفقهي للدعوة السلفية، والمدرسة الوهابية وتياراتها المعاصرة.

وقد ولد هذا التمازج مدرستين هامتين جداً في الصحوة الإسلامية منذ أواسط السبعينيات. وهما:

- **المدرسة السرورية**

(نسبة إلى اسم أحد أوائل دعاتها)، ويقوم منهجها على مزيج من الحركية الإخوانية والفكر السلفي الوهابي. وهي مدرسة تنظيرية فكرية سياسية دعوية، لم يكن لها عملياً تحرك يمكن أن يسجل له تجربة عملية. (وسنأتي على الحديث عنها بتوسع لاحقاً).

- **مدرسة (السلفية الجهادية)**

والتي يتكوّن منهجها من مزيج من الفكر الحركي الجهادي القطبي، مع تبني العقيدة السلفية ومنهج الدعوة الوهابية وهي الهوية الفكرية المنهجية الرئيسة التي طبعت التيار الجهادي خلال (الثمانينيات والتسعينيات).

باختصار شكّل المنهج الإخواني ذو الطابع السياسي التربوي، والحركية

القطبية ذات الطابع المُفاصِل المتمايز بناء على مبادئ الحاكمية: البعد السياسي الشرعي والحركي في منهج التفكير في التيار الجهادي المعاصر. كما شكّل المنهج السلفي وكثير من مؤثرات الدعوة الوهابية وإنتاجها الفقهي، الأرضية الفقهية والعقدية التي أجابت على أكثر المسائل السياسية الشرعية العالقة التي طرحها وأثارها المنهج الجهادي الحركي ودعوته للمواجهة مع الأنظمة الجاهلية الحاكمة في العالم الإسلامي، من قبيل إقامة البرهان الشرعي على كفر الحكام الحاكمين بغير ما أنزل الله، الموالين لأعداء المسلمين. ثم تسلسل الأحكام الشرعية تبعاً لذلك، من أحكام الخروج عليهم وإسقاط شرعيتهم وقتال أعوانهم. إلى غير ذلك من عشرات المسائل الشرعية المتفرعة عن ذلك.

ولما نهجت أكثر مدارس الصحوة الإسلامية المنهج الديموقراطي. وطرحت تصورات شتى للإجابة على مسألة المشكلة والحل في واقع المسلمين المعاصر. ودخلت مدارس الصحوة الإسلامية المختلفة في مساجلات فكرية وفقهية كثيرة، شكّل فقه الإمام ابن تيمية والمنهج السلفي وتراث المدرسة الوهابية المستند الأساسي للتيار الجهادي في خوض تلك المعتركات.

وهكذا يمكن أن نوجز القول ونلخّص البنية الفكرية للتيار الجهادي المعاصر بالمعادلة التالية:

أساسيات من فكر الإخوان المسلمين + المنهج الحركي للشهيد سيّد قطب + الفقه السياسي الشرعي للإمام ابن تيمية والمدرسة السلفية + التراث الفقهي العقدي للدعوة الوهابية المنهج السياسي الشرعي الحركي للتيار الجهادي.

6 - الشيخ عبدالله عزام في أفغانستان

رأينا في ما سبق كيف كان للثورة الفلسطينية الدور الكبير في شيوع نزعات العنف والعمل المسلح في صفوف الإسلاميين. فإلى جانب تقي الدين النبهاني وتلامذته صالح سرية وسالم رحال، لا بد من أن نتوقف ملياً عند المؤسس الفعلي لفكر القاعدة: الشيخ عبدالله عزام.

ولد الشيخ عبدالله يوسف في قرية السيلة الحارثية (لواء جنين/شمال وسط فلسطين) في العام 1941. والتحق بكلية الشريعة في جامعة دمشق حيث نال شهادة الليسانس بتقدير جيد جداً عام 1966، ثم عمل مدرساً في إحدى المدارس الثانوية في عمان/الأردن (1966-1967). وخلال عام 1967 - 1968 كان مدرساً في السعودية حين احتلت قريته وسقطت الضفة الغربية وقطاع غزة في حرب يونيو/حزيران 1967، فقرر أن يعود إلى الأردن ليلتحق بقواعد «الشيوخ» التي شكّلتها حركة فتح من الشباب الإخواني والإسلامي. وصار الشهيد قائداً لقاعدة بيت المقدس في مرو. ويبدو أنه اشترك في عدد من العمليات الكبيرة أشهرها «عملية المشروع أو الحزام الأخضر، وعملية في 28/ 3/ 1968 (تحدثت عنها زوجته بعد استشهاده)، وعملية في 5 حزيران 1970[792]. وقد حصل على درجة الماجستير في أصول الفقه عام 1969. وحصل على الدكتوراه في الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة (في نوفمبر/ تشرين الثاني 1972) عن رسالة بإشراف الشيخ الدكتور عبدالغني عبدالخالق (رئيس قسم أصول الفقه بالكلية) (حملت عنوان: «دلالة الكتاب والسُنّة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء»). وعمل محاضراً في كلية الشريعة في عمان (1973-1980)، إلا أنه فُصل من الجامعة الأردنية بقرار

(792) من مقالة للشيخ الدكتور أبو مجاهد وهو ابن اخت الشهيد عزام، افتتاحية جريدة «اللهيب» الأردنية، العدد 80، بتاريخ 1989/12/2، تحت عنوان «شهيد أحيا الجهاد بدمه».

من الحاكم العسكري الأردني العام، فانتقل إلى جامعة الملك عبدالعزيز في جدة (1981) ثم إلى الجامعة الإسلامية الدولية في إسلام آباد، كمنتدب للعمل هناك، ولكي يكون قريباً من الجهاد الأفغاني على حد قوله. وفي العام 1984 انتقل رسمياً من جامعة الملك عبدالعزيز ليتفرغ للعمل كمستشار للتعليم في الجهاد الأفغاني. وليؤسس «مكتب خدمات المجاهدين»، الذي استقطب العرب القادمين للمشاركة في الجهاد الأفغاني. وليصدر عن المكتب مجلة «الجهاد» الشهرية[793]. ومجلة «لهيب المعركة» الأسبوعية[794]. وكان الهدف من تأسيس مكتب خدمات المجاهدين المساهمة في نقل قضية الجهاد من قضية أفغانية إلى قضية إسلامية عالمية، والتعريف بها وبالمجاهدين، إقامة دورات تدريب تربوية للقادة، فتح المدارس، إشراك العرب والمسلمين بالجهاد، تزويد قوافل المجاهدين والجبهات بكل ما تحتاجه من الذخائر والأطعمة والألبسة والفراش. إلخ. الاعتناء بالجرحى وإنشاء المستشفيات والمراكز الطبية والمختبرات، والعناية بأسر الشهداء والأيتام والأرامل، تشكيل لجنة العلماء لإصدار الفتاوى واستنهاض الهمم واستنفار المسلمين في العالم لدعم الجهاد الأفغاني ودحض الآراء المخالفة للجهاد.

وفي عدد مجلة المسلمون رقم 254[795]. بيّنت زوجة الشيخ عزام أن مؤلفاته بلغت 15 كتاباً وكتيباً، وأنه كان هو صاحب كتاب «الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية» الصادر باسم «صادق أمين». وأول كتبه هو كتاب «العقيدة وأثرها في بناء الجيل[796]، وفيه إثبات مذهب السلف باعتبار

(793) صدر منها 62 عدداً تحت إشرافه حتى استشهاده.

(794) صدر منها 79 عدداً تحت إشرافه حتى استشهاده، وحمل العدد 80 افتتاحية له يوم استشهاده في 1989/11/24.

(795) بتاريخ 1989/12/15.

(796) 181 صفحة، طبع عدة طبعات وبعشرات الآلاف من النسخ.

أنها «أسلم ولو أن طريقة الخلف أحكم». ثم كتاب «السرطان الأحمر[797]، وهو كما يظهر من العنوان لدحض الماركسية وفضح الشيوعية والشيوعيين. وكتاب «الإسلام ومستقبل البشرية»، وهو كما يبدو من العنوان يستوحي كتابات سيّد قطب[798]، ولعل أبرز كتبه هو كتاب «آيات الرحمن في جهاد الأفغان[799]، وفيه مقدمة كتبها الشيخ عبدرب الرسول سياف أمير الجهاد الأفغاني (يومذاك)، ثم كتاب «عبر وبصائر للجهاد في العصر الحاضر[800]وفيه عرض لمبررات الجهاد والقتال ولدور العرب في أفغانستان وللمشاكل الداخلية والخارجية التي تواجه الجهاد الأفغاني. وكتاب «الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض العيان[801]، وهو عبارة عن فتوى عرضها الشيخ عزام على علماء الأمة وأيدوها وهم عبدالعزيز بن باز، عبدالله علوان، سعيد حوّى، محمد بخيت المطيعي، حسين حامد حسان، عمر سيف، محمد بن صالح بن عثيمين. كما عرضها الشيخ في خطبة منى في موسم الحج 1404 هجرية ولم يعترض عليها أي من علماء العالم الإسلامي. والفتوى تتعلق بجهاد الكفر وهو نوعان: جهاد الطلب أي طلب الكفار في بلادهم والقتال فيه فرض كفاية، وجهاد الدفع أي دفع الكفار عن بلادنا وحكمه فرض عين.

ولعل أخطر وأهم كتبه كتاب «حماس: الجذور التاريخية والميثاق[802]، وهو يحلل القضية الفلسطينية ويستعرض ثورات فلسطين ويربطها بضرب الإخوان في مصر (وخصوصاً إعدام سيّد قطب) ليصل إلى ذكر قواعد الشيوخ

(797) 191 صفحة قطع صغير، طبع عدة طبعات وبعشرات الآلاف من النسخ.

(798) صدر عام 1980 بمئة وصفحتين من القطع الصغير وطبع عدة طبعات.

(799) 204 صفحات، الطبعة الأولى 1986 ووزع منه مئات الآلاف من النسخ.

(800) 216 صفحة، 1986، الطبعة الثانية، مكتبة الرسالة.

(801) 136 صفحة، الطبعة الثانية، مكتبة الرسالة.

(802) باكستان، أيار 1989، 150 صفحة.

في الأردن وهي 4 قواعد عسكرية شاركت في معركة روتمبرغ ومعركة 5 حزيران 1970 وعمليات سيّد قطب والحزام الأخضر والأرض الطيبة. إلخ. إلى أن يصل إلى تأسيس حماس ويستعرض ميثاقها الصادر في 18 أغسطس/آب 1988 والذي تقول فيه إنها الجناح العسكري للإخوان المسلمين.

وصية الشهيد الشيخ عبدالله عزام[803]

«من بيت القائد البطل الشيخ جلال الدين حقاني وفي عصر الاثنين الثاني عشر من شعبان سنة 1406 هـ الموافقة العشرين من أبريل/ نيسان سنة 1986م أكتب هذه الكلمات:

لقد ملك حب الجهاد على حياتي ونفسي ومشاعري وقلبي وأحاسيسي. إن سورة التوبة بآياتها المحكمة التي مثلت الشرعة النهائية للجهاد في هذا الدين وإلى يوم الدين لتعتصر قلبي ألماً وتمزق نفسي أسى وأنا أرى تقصيري وتقصير المسلمين أجمعين تجاه القتال في سبيل الله.

إن آية السيف التي نسخت قبلها نيفاً وعشرين آية – أو أربعين آية – بعد المائة من آيات الجهاد لهي الرد الحاسم والجواب الجازم لكل من أراد أن يتلاعب بآيات القتال في سبيل الله أو يتجرأ على محكمها بتأويل أو صرفها عن ظاهرها القاطع الدلالة والقطعي الثبوت[804].

إن التبرير للنفس بالقعود عن النفير في سبيل الله، وإن تعليل النفس بعلل تخدر مشاعرنا فترضى بالقعود عن القتال في سبيل الله لهو ولعب، بل

---

(803) محفوظات أرشيف المؤلف.

(804) آية السيف: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة، 36)؛ أو آية ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة، 5).

اتخاذ دين الله لهواً ولعباً ونحن أُمرنا بالإعراض عن هؤلاء بنص القرآن: ﴿ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ (الأعراف،51). إن التعلل بالآمال دون الإعداد لهو شأن النفوس الصغيرة التي لا تطمح أن تصل إلى القمم ولا أن ترقى إلى الذرى. إن كانت النفوس كباراً تعبت من مرادها الأجسام. إن الجوار في المسجد الحرام وعمارته لا يمكن أن يقاس بالجهاد في سبيل الله، وفي «صحيح مسلم» إن آية ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَائِزُونَ * يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (التوبة، 22-19). هذه الآيات نزلت عندما اختلف الصحابة في أفضل الأعمال بعد الإيمان، فقال أحدهم عمارة المسجد الحرام، وقال الآخر بل سقاية الحجيج، وقال الثالث بل الجهاد في سبيل الله.

فهذه الآيات نص في المسألة أن الجهاد في سبيل الله أعظم من عمارة المسجدة الحرام، إن صورة سبب النزول هي خلاف الصحابة حول هذه المسألة. وصورة سبب النزول لا يجوز تخصيصها ولا تأويلها لأن معناها قاطع في النص. ورحم الله عبدالله بن المبارك، إذ يرسل إلى الفضيل بن عياض:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمت أنك بالعبادة تلعب
من كان يخضب خده بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضب

أرأيت قول الفقيه المحدث ابن المبارك للفضيل: إنه يرى أن جوار الحرم والعبادة فيه في الوقت الذي تنتهك فيه الحرمات وتسفك الدماء وتستباح الأعراض ويجتث فيه دين الله من الأرض أقول يراه: لعباً بدين الله.

نعم إن ترك المسلمين في الأرض يذبحون ونحن نحوقل ونسترجع ونفرك أيدينا من بعيد دون أن ديفعنا هذا إلى خطوة واحدة تقدمنا نحو قضية هؤلاء لهو لعب بدين الله ودغدغة لعواطف باردة كاذبة طالما خدعت النفس التي بين جنباتها. كيف القرار وكيف يهدأ مسلم والمسلمات مع العدو المعتدي.

إني أرى كما كتبت في كتاب «الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان»، كما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية من قبلي «والعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا ليس أوجب بعد الايمان من دفعه. أي لا أرى -والله أعلم- أي فرق اليوم بين تارك القتال في سبيل الله وبين تارك الصلاة والصيام والزكاة».

إني أرى أهل الأرض جميعاً الآن أمام مسؤولية عظيمة أمام رب العالمين ثم بين يدي التاريخ.

إني أرى أنه لا يعفي عن مسؤولية ترك الجهاد شيء سواء كان ذلك دعوة أو تأليفاً أو تربية أو غير ذلك.

إني أرى أن كل مسلم في الأرض اليوم منوط في عنقه تبعة ترك الجهاد -القتال في سبيل الله- وكل مسلم يحمل وزر ترك البندقية وكل من لقي الله -غير أولي الضرر- دون أن تكون البندقية في يده فإنه يلقى الله آثماً لأنه تارك للقتال، والقتال الآن فرض عين على كل مسلم في الأرض -غير المعذورين- وترك الفرض إثم لأن الفرض: ما يثاب فاعله ويحاسب أو يأثم تاركه.

إنني أرى -والله أعلم- أن الذين يعفون أمام الله بسبب تركهم الجهاد هم: الأعمى والأعرج والمريض والمستضعفون من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، أي لا يستطيعون الانتقال إلى أرض المعركة ولا يعرفون الطريق إليها.

والناس كلهم آثمون بسبب ترك القتال سواء كان القتال في فلسطين أو في أفغانستان أو في أية بقعة من بقاع الأرض التي ديست من الكفار ودُنّست بأرجاسهم.

وإني أرى: أن لا إذن لأحد اليوم في القتال والنفير في سبيل الله؛ لا إذن لوالد على ولده ولا لزوج على زوجته ولا لدائن على مدينه ولا لشيخ على تلميذه ولا لأمير على مأموره.

هذه إجماع علماء الأمة جميعاً في عصور التاريخ كلها: إنه في مثل هذه الحالة (يخرج الولد من دون إذن والده والزوجة من دون إذن زوجها)، ومن حاول أن يغالط في هذه القضية فقد تعدى وظلم واتبع هواه بغير هدى من الله.

قضية حاسمة واضحة لا غبش فيها ولا لبس فلا مجال لتمييعها ولا حيلة لأحد في التلاعب فيها وتأويلها.

إن أمير المؤمنين لا يستأذن في الجهاد في حالات ثلاث:

1 - إذا عطل الأمير الجهاد.

2 - إذا فوّت الاستئذان المقصود.

3 - إذا علمنا منعه مقدماً.

إني أرى أن المسلمين اليوم مسؤولون عن كل عرض ينتهك في أفغانستان وعن كل دم يسفك فيها، إنهم - والله أعلم - مشتركون في دمائهم بسبب تقصيرهم لأنهم يملكون أن يقدموا لهم السلاح الذي يحميهم، والطبيب الذي يعالجهم، والمال الذي يشترون به الطعام، والحفارة التي يحفرون بها الخنادق.

وقد جاء في حاشية الدسوقي الشرح الكبير 2/ 111 - 112 : «إن من كان يملك فضل طعام ورأى جائعاً وتركه حتى مات فإن كان صاحب الطعام متأولاً – يظنه لا يموت – فإنه يدفع ديّته من عاقلته (أقاربه) وإن كان عامداً فقد جاءت روايتان في المذهب: أحدهما أنه يدفع ديّته من ماله الخاص، والرواية الثانية أنه يقتص منه لأنه قاتل». فأي حساب وأي عقاب ينتظر أصحاب الثروات والأموال التي تهدر على الشهوات وتُراق عبثاً على الأهواء والكماليات.

فيا أيها المسلمون:

حياتكم الجهاد وعزّكم الجهاد، ووجودكم مرتبط ارتباطاً مصيرياً بالجهاد. يا أيها الدعاة: لا قيمة لكم تحت الشمس إلا إذا امتشقتم أسلحتكم وأبدتم خضراء الطواغيت والكفار والظالمين.

إن الذين يظنون أن دين الله يمكن أن ينتصر بدون جهاد وقتال ودماء وأشلاء هؤلاء واهمون لا يدركون طبيعة هذا الدين.

إن هيبة الدعاة وشوكة الدعوة وعزّة المسلمين لن تكون بدون قتال: «ولينزعّن الله من قلوب أعدائكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن، قالوا: وما الوهن يا رسول الله، قال: حب الدنيا وكراهية الموت». وفي رواية وكراهية القتال: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لا تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللهُ أَشَدُّ بَأْساً وَأَشَدُّ تَنكِيلاً﴾ (النساء، 84).

إن الشرك سيعم ويسود بدون قتال ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلهِ﴾ (البقرة، 193)، والفتنة هي الشرك.

إن الجهاد هو الضمان الوحيد لصلاح الأرض (وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ

بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتْ الأَرْضُ) (البقرة، 251).

إن الجهاد هو الضمان الوحيد لحفظ الشعائر وبيوت العبادة «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً».

يا دعاة الإسلام:

إرصوا على الموت توهب لكم الحياة، ولا تغرنّكم الآني ولا يغرنّكم بالله الغرور، وإياكم أن تخدعوا أنفسكم بكتب تقرأونها وبنوافل تزاولونها ولا يحملنكم الانشغال بالأمور المريحة عن الأمور العظيمة (وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم.) ولا تطيعوا أحداً في الجهاد، لا إذن لقائد في النفير إلى الجهاد. إن الجهاد قوام دعوتكم وحصن دينكم وترس شريعتكم.

يا علماء الإسلام:

تقدموا لقيادة هذا الجيل الراجع إلى ربه ولا تركنوا إلى الدنيا وإياكم وموائد الطواغيت فإنها تظلم القلوب وتميت الأفئدة وتحجزكم عن الجيل وتحول بين قلوبهم وبينكم.

يا أيها المسلمون:

لقد طال رقادكم واستنسر البغاث في أرضكم:

وما أجمل أبيات الشاعر:

طالما المنام على الهوان ... فأين زمجرة الأسود

واستنسرت عصب البغاث ... ونحن في ذل العبيد

قيـد العبيـد من الخنـوع وليـــس من زرد الحــديـد
فمتــى نثـور علــى القيـود متـــى نثـــور علـى القيـــود

يا معشر النساء:

إياكن والترف لأن الترف عدو الجهاد والترف تلف للنفوس البشرية، واحذرن الكماليات واكتفين بالضروريات، وربين أبناءكن على الخشونة والرجولة وعلى البطولة والجهاد، لتكن بيوتكن عريناً للأسود وليس مرزعة للدجاج الذي يسمن ليذبحه الطغاة. إغرسن في أبنائكن حب الجهاد وميادين الفروسية وساحات الوغى، وعشن مشاكل المسلمين وحاولن أن تكنَّ يوماً في الأسبوع على الأقل في حياة تشبه حياة المهاجرين والمجاهدين حيث الخبز الجاف ولا يتعدى الأدام جرعات من الشاي.

يا أيها الأطفال:

تربوا على نغمات القذائف ودوي المدافع وأزيز الطائرات وهدير الدبابات وإياكم وأنغام الناعمين وموسيقى المترفين وفراش المتخمين.

أما أنت أيتها الزوجة:

ففي النفس الكثير والكثير أريد أن أبثه إليك.

يا أم محمد جزاك الله عني وعن المسلمين خير الجزاء، لقد صبرت معي طويلاً على لأواء الطريق وتجرّعت معي كؤوس الحياة حلوها ومرها، وكنت خير عون لي على أن أنطلق في هذه المسيرة المباركة، وأن أعمل في ميدان الجهاد. لقد تركت على كاهلك البيت سنة 1969، أيام كان لدينا طفلتان وولد صغير، فعشت في غرفة واحدة من الطين، لا مطبخ لها ولا منافع وتركت على

عاتقك البيت يوم أن ثقل الحمل وزادت العائلة وكبر الأولاد وكثرت معارفنا وزاد ضيوفنا فاحتملت لله ثم من أجلي القليل والكثير، فجزاك الله عني خير الجزاء ولولا الله ثم صبرك على غيابنا الطويل عن البيت ما استطعت أن احتمل هذا العبء الثقيل وحدي، لقد عرفتك زاهدة في الحياة ليس للمادة أي وزن في حياتك لم تشتك أيام الشدة من قلة ذات اليد ولم تترفِ ولم تبطر أيام فتح علينا قليل من الدنيا ولم تكن الدنيا في قلبك بل كانت معظم الوقت في يدك.

إن حياة الجهاد ألذّ حياة، ومكابدة الصبر على الشظف أجمل من التقلب بين أعطاف النعيم وجوانب الترف، إلزمي الزهد يحبك الله، وازهدي بما في أيدي الناس يحبك الناس.

القرآن هو متعة العمر وأنس الحياة والقيام وصيام النافلة والاستغفار في الأسحار، يجعل للقلب شفافية وللعبادة حلاوة، وصحبة الطيباب وعدم التوسع في الدنيا والبعد عن المظاهر وعن أهل الدنيا راحة القلوب وأقل من الله أن يجمعنا في الفردوس كما جمعنا في الدنيا.

وأما أنتم يا أبنائي:

إنكم لم تحظوا من وقتي إلا بالقليل، ولم ينلكم من تربيتي إلا اليسير، نعم لقد شغلت عنكم ولكن ماذا أصنع ومصائب المسلمين تذهل المرضعة عن رضيعها، والأهوال التي ألمّت بالأمة الإسلامية تشيب نواصي الأطفال والله ما أطقت أن أعيش في قفصي معكم وكما تعيش الدجاجة مع فراخها لم أستطع أن أحيا بارد النفس ونار المحنة تحرق قلوب المسلمين؛ لم أرض أن أبقى بينكم طيلة وقتي وأحوال المسلمين تمزق كل من له قلب أو بقية من لب، ليس من المروءة أن أعيش بينكم أتقلّب بين أعطاف النعيم وتوضع لي صحفة وترفع صحفة بين

أطباق اللحوم وأنواع الحلويات. والله لقد كنت في حياتي أمقت الترف سواء كان ذلك في ثياب أو طعام أو مسكن وحاولت أن أرفعكم ما أستطعت إلى مقام الزاهدين وأبعدكم عن مستنقع المترفين.

أوصيكم بعقيدة السلف (أهل السُنّة والجماعة) وإياكم والتنطع. أوصيكم بالقرآن تلاوة وحفظاً وبحفظ اللسان وبالقيام والصيام وبالصحبة الطيبة وبالعمل مع الحركة الإسلامية. واعلموا أنه ليس لأمير الحركة أي سلطة عليكم بحيث يمنعكم من الجهاد أو يزيّن لكم البقاء للدعوة بعيداً عن مصانع الرجولة وميادين الفروسية، لا تأخذوا إذن أحد للجهاد في سبيل الله «إرموا واركبوا، ولأن ترموا أحب ألي من أن تركبوا».

أوصيكم يا أبنائي بطاعة أمكم واحترام أخواتكم (أم الحسن وأم يحيى) وأوصيكم بالعلم النافع الشرعي وأوصيكم بطاعة أخيكم الكبير محمد واحترامه وأوصيكم بالمحبة فيما بينكم، وبروا جدكم وجدتكم واكرموهما كثيراً وبروا عمتيكم (أم فايز وأم محمد) فلهما بعد الله فضل كبير عليّ، صلوا أرحامنا وبرّوا أهلنا وأوفوا بحق صحبتنا لمن صاحبنا.

وأما الأحزاب الجهادية:

فاهتموا كثيراً بسيّاف وحكمتيار ورباني وخالص لأننا نأمل منهم أن يواصلوا مسيرة الجهاد وأن يحفظوا مسيرته من الانحراف. ولا تنسوا القادة في الداخل خاصة جلال الدين، وأحمد شاه مسعود، والمهندس بشير، وصفي الله أفضلي مولوي أرسلان، وفريد ومحمد علم وشير علم/ بغمان وسيّد محمد حنيف / اللوكر.

وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

قصة الجهاد المصري

الروافد التنظيمية لتيار العنف المسلح في مصر

يمكن الحديث عن ثلاثة روافد تنظيمية لتيار العنف المسلح في الحركة الإسلامية المصرية: «جماعة التكفير والهجرة» وامتداداتها التي انتهت بجماعة «الناجون من النار»، «الجماعة الإسلامية» في الصعيد، و«جماعة الجهاد» في «وجه بحري».

التكفير والهجرة

وهو اسم أطلقته أجهزة الأمن على المجموعة التي سمّت نفسها «جماعة المسلمين»، والتي نشأت في السجون المصرية حاملةً راية التشدد والغلو نتيجة التعذيب الوحشي والضغوط النفسية والفكرية والعصبية التي تعرض لها المعتقلون من «الإخوان المسلمين» بعد حملتي اعتقالات 1958 و1965، ثم إعدام سيّد قطب ورفاقه[805] (1966). وقد نشأ التيار المتشدد على يد الشيخ علي إسماعيل، شقيق عبدالفتاح إسماعيل، الذي كان أعدم مع سيّد قطب. ومن تكفير المسؤولين عن التعذيب إلى تكفير المسؤولين عن الأمن، فالدولة،

---

(805) وقد سبق الحديث عن قائد التنظيم وفكره.

وصولاً إلى تكفير المجتمع الساكت أو الراضي، وحتى إلى تكفير المخالفين من «الإخوان المسلمين» أنفسهم، تشكل تيار «القطبيون» الذي تركه الشيخ علي إسماعيل وعاد إلى صفوف «الإخوان» ومرشدهم حسن الهضيبي. وتجمع في ما بعد تحت اسم «التوقف والتبيين» في قيادة شكري مصطفى (ومعناه أن يتوقفوا عن تكفير الأفراد إلى حين عرض فكر الجماعة عليهم وتبيانه له فإذا قبلوه كانوا مسلمين وإذا رفضوه كانوا كافرين). وفي عام 1969 نجح شكري مصطفى (من أسيوط ومعتقل في حملة 1965) في تأسيس الجماعة مع 13 من رفاقه. وحين خرج من السجن عام 1971 تحولت الجماعة تياراً كبيراً خاض الصراعات مع التيارات الإسلامية الأخرى، كما اصطدم بأجهزة السلطة. فكانت عمليات الخطف والتعذيب للمخالفين وسرقة محال الذهب وحرق محال الفيديو وغيرها، وصولاً إلى خطف وزير الأوقاف الشيخ الدكتور حسين الذهبي واغتياله (1977)، الأمر الذي انتهى باعتقال شكري مصطفى وعدد كبير من أفراد جماعته وإعدامه مع أربعة من قياديي الجماعة في يوليو/تموز 1977. وبعد هذه الضربة دخلت الجماعة في مرحلة من الصراعات والتكفير الداخلي المتبادل، وانحسرت فكرياً وتنظيمياً وخصوصاً بعد رجوع الكثير من رموزها عن فكر التكفير والهجرة، وذلك في قيادة عصام سيّد عبدالنبي وصفوت الزيني وحسن السحيمي، وبتأثير من أحد أبرز رموز «جماعة الجهاد»، حسن الهلاوي، الذي خاض حملة جدل فكري ومناظرة مع شكري مصطفى، تناقل شريطها المسجل كل عناصر التيارات الجهادية، وأدّت إلى محاولة قتل الهلاوي على أيدي بعض عناصر «التكفير والهجرة» (من «الكتيبة الخضراء» بحسب تسمية أنفسهم). وقد حوكم الهلاوي في قضية الجهاد عام 1977 إلا أنه هرب إلى الأردن فالسعودية حيث ألقي القبض عليه وسُلّم إلى السلطات المصرية. وفي منتصف الثمانينيات، أعاد الدكتور مجدي الصفتي وآخرون تشكيل الجماعة

باسم «الناجون من النار» فأدخلوا تغييرات على فكرها ومنهجها، وخصوصاً لجهة اعتماد العنف، فقاموا بعمليات أشهرها محاولات اغتيال وزيري الداخلية السابقين النبوي إسماعيل وحسن أبو باشا والصحافي مكرم محمد أحمد، رئيس تحرير «المصوّر».

مجموعات الجهاد

يتفق جميع قادة الجهاد على أن التنظيم نشأ حوالي العام 1966، ولكن تتضارب رواياتهم وروايات غيرهم حول نشأة التنظيم بحسب قرب الراوي من هذا أو ذاك من الفاعلين الرئيسيين في التأسيس. فالدكتور محمد مورو، رئيس تحرير «المختار الإسلامي»، يرى أن تنظيم «الجهاد» نشأ في السجون المصرية على يد نبيل البرعي وعلى أساس فتاوى ابن تيمية ونظراً إلى وضع المسلمين في السجون المصرية وإلى ضرورة التغيير بالعمل السري المسلح. وقد انفرد مورو بالقول إن هذا التنظيم نشأ عام 1958 (لقاءات خاصة جرت في القاهرة بدار مجلة «المختار الإسلامي» لصاحبها ومديرها حسين عاشور في الأعوام 1986-1990). وكنت أعتقد أن في الأمر خطأ ما في التقدير، إذ إن أعمار قادة الجهاد يومذاك لا تسمح بهذا القول. إلا أن محمد مورو توسع في شرح معلوماته في سلسة مقالات له في المختار الإسلامي صدرت لاحقاً في كتاب بحجم صغير بعنوان «جماعات العنف 1958-1998: من النشأة إلى مبادرة وقف العنف»[806]. حيث أكد على أن الشاب نبيل البرعي أسس تنظيم الجهاد عام 1958. وينقل مورو عن البرعي أنه بدأ الاهتمام بموضوع الجهاد منذ قرأ بالصدفة كتاباً لابن تيمية عنوانه فتاوى الجهاد (وكان عمره يومها 22 عاماً). فبدأ يقرأ حول الجهاد،

(806) منشورات المختار الإسلامي، القاهرة، لا تاريخ، والأرجح أنه 1998.

وتوصل إلى أن الطريق الصحيح لتعديل مسار العالم الإسلامي يكمن في ممارسة الجهاد، وأن غياب هذا الجهاد هو السبب في الأحوال المتردية التي يعاني منها العالم الإسلامي. فبدأ البرعي بتوزيع فتاوى الجهاد على أصدقائه المقربين والحوار معهم حولها، فوجد استجابة من إسماعيل طنطاوي ومحمد عبدالعزيز الشرقاوي، ومنهم نشأت الخلية الأولى للجهاد عام 1960 في القاهرة. ثم بدأت الخلايا تكثر وتنتشر على أساس الدعوة للتغيير بالعمل السري المسلح في وقت كانت فيه السلطة منشغلة بمطاردة الإخوان[807]. وباعتقادي أن سنوات 1960-1966 شهدت نمواً نخبوياً محدوداً ومدروساً لهذه الخلايا التي كانت تلتقي في مساجد الجمعية الشرعية وجماعة أنصار السُنّة في القاهرة. وهذه السنوات هي سنوات صدور كتابات سيّد قطب الغاضبة وتبلور الخلافات والمناقشات داخل صفوف الإخوان في السجون قبل سطوع نجم كتاب معالم في الطريق، ثم إعدام سيّد قطب الذي كان له التأثير الأكبر في اكتساب التنظيم الجهادي السري لشباب متدين جديد صار يبحث عن الانتقام. انضم أيمن الظواهري وحسن الهلاوي وعلوي مصطفى إلى تنظيم نبيل البرعي عام 1966. ثم تطور الوضع بعد نكسة يونيو/حزيران[808].

أما عبدالمنعم لبيب فينسب الفضل في التأسيس إلى إسماعيل الطنطاوي. في حين يصر الظواهري وأصحابه (خصوصاً هاني السباعي ومنتصر الزيات) على أن الظواهري هو مؤسس التنظيم عام 1966 (أي يوم كان عمره لا يتجاوز السادسة عشرة!!).

(807) مورو، المرجع السابق، ص75.

(808) انظر: مورو، م. س.، ص76.

«مجموعة المعادي» أول التنظيمات السرية لـ «الجهاد»

بحسب الرواية شبه المتفق عليها، بين جماعة القاعدة اليوم (وصاحب الرواية هو هاني السباعي، مدير مركز المقريزي للدراسات التاريخية والقيادي السابق في «الجهاد»، والذي يعيش في لندن كلاجئ سياسي)، فإن أول مجموعة «جهادية» تأسست عام 1967، على يد الظواهري في حي المعادي الذي كان يقطنه وضمت طلبة في الثانوية، كانوا يذهبون إلى المسجد معاً، كونهم يعرفون بعضهم البعض من المدرسة. وحسب ما يقول الدكتور هاني السباعي في روايته لقصة تنظيم الجهاد فقد «ظهرت جماعات جهادية عدة بدءاً من حقبة الستينيات، لكن جماعة «الجهاد» تحديداً ظهرت على يد الدكتور أيمن الظواهري، وقد سمعت ذلك منه شخصياً، سألته ما الذي أثّر فيك لتكوين هذه الجماعة وما الذي دفعك إلى تأسيس هذه المجموعة وقد كنتم لا تزالون فتياناً في الثانوية العامة في مدرسة المعادي؟ فقال لي: إنه تأثر بكتابات سيّد قطب وحادثة الحكم بإعدامه عام 1966، وتأثر بمشروع هذا الرجل من خلال القراءات والكتابات البليغة والوضوح في تشريح الواقع، ووصف الظواهري سيّد قطب بأنه مثل الطبيب الشرعي، الذي يشرّح الجثة بمهنية وتقنية عالية وكأنه يعرفها بأدق تفاصيلها» (والظواهري طبيب جرّاح كما هو

معروف). ويتابع السباعي: «بدأ تأثر الظواهري بعد كتابات سيّد قطب بالذهاب إلى مكتبة جده شيخ الأزهر الأحمدي الظواهري، ليقرأ في الكتب القديمة ومن خلال قراءته تعمقت عنده روح التدين وساعده على ذلك ثراء أسرته، فكان يستطيع أن يشتري كتب سيّد قطب وكان للبيئة الثقافية التي نشأ فيها بالغ الأثر في تكوين ثقافة دينية واسعة، وكان يحب جده لأمه عبدالوهاب عزام، الذي كان سفيراً لمصر في باكستان وكان يتكلم عنه كثيراً بحب وشغف».

وفي كتابه «أيمن الظواهري الذي عرفته»، يقول منتصر الزيات إن الظواهري كوّن خليته السرية دون أن يكمل السادسة عشرة وقتها وتضمنت 13 عضواً، وكان يتولى إمارة ذلك التنظيم. وإنه اضطلع بالإشراف الثقافي على بقية الأعضاء بما يضمن تثقيفهم فكرياً ووضع الأسانيد الشرعية لتكفير نظام الحكم، وكان يتم تداولها بصفة سرية بين الأعضاء.

في نفس السياق يقول هاني السباعي: «قال لي الدكتور أيمن إن تأسيس المجموعة رسمياً حدث في عام 1968»، بحيث أصبحت مجموعة كأي تنظيم بعد مرحلة التكوين عام 1967، وأنهم كانوا يذهبون في تلك الفترة إلى مسجد «الكخيا»، في منطقة عابدين بالقاهرة، وكان هناك مسجد لجماعة أنصار السُنة وهي جماعة تركز على التوحيد وتهتم بالعقائد وتحارب البدع والقبور والطواف حولها. وكنا نلتقي في مسجد أنصار السُنة، حيث نستمع إلى الدروس الدينية وحلقات التجويد وكانت هذه بدايتنا، نقرأ القرآن ونتعلم التجويد على يد أحد المشايخ، ثم من يحترف من بيننا القرآن وتجويده يعلم الباقي، ثم قراءة كتب التفاسير وبعد ذلك بدأنا نقرأ في مكتبة المسجد، التي تحوي الكتب السلفية مثل كتب ابن تيمية الذي أثرت فينا فتاويه كثيراً». ويضيف السباعي: «كانت تلك الجماعة «جماعة الظواهري»، بسيطة لا يتجاوز منظورها كيف النظر في أمر الدين وكيف يحصل الخلاص وكانت هزيمة 1967، بداية تعزيز الاقتناع لدى أعضاء المجموعة بضرورة العمل من أجل التغيير، فقد قال لي الظواهري عن هذه الفترة إنهم شعروا خلالها وهم لا يزالون في سن الشباب بالخجل والعار على هذه الفضيحة، وكانوا يقرأون لبعض الناس الصالحين الطيبين، الذين قالوا إن السبب في كل هذه الخسارة هو غياب الشريعة عن الحكم، وكل هذه العوامل أثرت تأثيراً كبيراً في اتجاه تبني مشروع إسلامي، لكن كيف يتم تنفيذ

هذا المشروع في ظل هذه الدولة المتوحشة الكبيرة التي لها مؤسسات وجيش وقوات أمن ولم يكن ذلك قد تبلور بعد». ويواصل السباعي روايته عن قصة تنظيم «الجهاد» لصحيفة «الحياة» اللندنية: «كانت وفاة عبدالناصر بمثابة الانطلاقة للتيار الإسلامي والفرج الذي أتى بالإخوان المسلمين، الذين كانوا يعانون محنة السجون، وبعد وفاته بدأت فترة اصطلح على تسميتها «الانفتاح»، وكانت فعلاً فترة انفتاح عام في السبعينيات، وبدأ الإخوان المسلمون بالعمل على التحكم في كوادر المجتمع والتغلغل في الجامعات والنقابات، وألفوا كتباً في التنديد بعبدالناصر وكشف مصائب نظامه وبدأت مظاهر الشارع تتغير، فقد كانت الستينيات فترة «الهيبز» والجو الفوضوي. لكن فجأة بدأ ظهور الحجاب والنساء المنقّبات واللحى والقمصان البيض للرجال، وقاد الإخوان المد الإسلامي في تلك الفترة، لكن السادات -يقول السباعي- كان واضحاً في أنه لم يرد أن يدخل الإخوان إلى الجامعات المصرية بوصفهم جماعة الإخوان المسلمين، لذلك اخترعوا اسماً جديداً هو «الجماعة الإسلامية»، لدخول اتحاد الطلاب لتكون مقبولة للنظام ولا يصطدموا به».

وحول مجموعة الظواهري في ذلك الوقت وتلك الأحداث يقول هاني السباعي: «كانت مجموعة «المعادي» منشغلة في التدريس وتجنيد الأفراد وتوسيع العضوية وهم كانوا في تلك الفترة يركزون على الجيش ويبحثون عن الضباط، لأنهم يعرفون أن الجيش هو أسهل ورقة للتغيير بدون إهدار دماء. وفي هذا الإطار تعرّف الظواهري على عصام القمري».

ويشير السباعي إلى أن «هناك ضباطاً إسلاميين دخلوا إلى الجيش كضباط عاديين، ولكن حصل لهم تحوّل إسلامي بعد دخولهم القوات المسلحة، أما عصام القمري فإنه يختلف عن هؤلاء، فهو نجح في الثانوية العامة بمجموع

عالٍ، لكنه قال لوالده إنه يريد أن يدخل الكلية الحربية ليقتل رئيس الدولة ويخطط للقيام بانقلاب ودخل الجيش من أجل هذا المشروع».

وبدأت «مجموعة المعادي»، تعمل بشكل تنظيمي بعد أن جمعت العديد من الضباط وكانت هي أول مجموعة أو فصيل لتنظيم «الجهاد»، الذي يعتمد في عمله الشكل الأفقي وليس الرأسي على غرار جميع التنظيمات[809].

الظواهري ومجموعة المعادي

وبرغم كل ما سبق فإن الدكتور أيمن الظواهري في حوار أجرته معه صحيفة «العربي» بتاريخ 22 نوفمبر/ تشرين الثاني عام 1993، وقام بنشره المكتب الإعلامي لجماعة «الجهاد» بمصر، يقول عن نشأة تنظيم «الجهاد» و«مجموعة المعادي» بالتحديد: «كانت بدايتي في الحركة الإسلامية في هذه الجماعة التي أتشرف بالانتماء إليها، وكان ذلك في حوالي سنة 1966، عندما تكونت النواة الأولى لهذه الجماعة، بعد مقتل الشهيد سيّد قطب رحمة الله، وكان من أعضاء هذه المجموعة الشهيد يحيىهاشم، الذي كان رئيساً للنيابة العامة والأخ إسماعيل الطنطاوي والأخ نبيل برعي، ثم نمت هذه المجموعة إلى أن وصلت إلى الحجم الحالي للجماعة»[810].

ويضيف الظواهري «انضم إلينا في فترة لاحقة الأخ عصام القمري رحمه الله، وبدأ حينئذ في النشاط داخل الجيش، ثم مرت أحداث الفنية العسكرية واستشهاد الأخ يحيى هاشم وقضايا الجهاد في عام 1977 و1978،

(809) انظر جريدة «المصري اليوم»، الخميس 15 نوفمبر/ تشرين الثاني 2007، عدد 1250، مقالة بعنوان «الجهاد» من النشأة إلى المراجعة، بقلم: أحمد الخطيب، وفيها استعادة لمقابلة السباعي مع الحياة.

(810) ملاحظة: الظواهري كان في الخامسة عشرة في حين أن البرعي والطنطاوي ويحيى هاشم هم من جيل أكبر من الظواهري وأقدم خبرة مهنياً وإسلامياً.

واستطعنا بفضل الله تجنب هذه الضربات، وفي النصف الثاني من سنة 1980، وأوائل عام 1981، قمت بالسفر إلى أفغانستان للاطلاع على الأوضاع من قرب هناك، واكتشفت الإمكانات الهائلة التي يمكن أن تستفيد منها الحركة الإسلامية في ساحة الجهاد الأفغاني، وكل هذا والجماعة تنمو في صمت في الميدانين العسكري والمدني»[811].

ورغم الاختلاف اليسير في الروايات حول التأريخ الفعلي لنشأة مجموعة المعادي، هل هو عام 1966 أم 1967، والخلاف على وجود بعض الشخصيات، مثل وجود يحيى هاشم، تبقى هذه النطقة تنتظر «حسماً تفصيلياً» للنشأة.

من هم الـ 13 عضوًا بمجموعة المعادي؟

يكشف منتصر الزيات في كتابه عن أيمن الظواهري أسماء الـ 13 عضواً الذين ضمتهم «مجموعة المعادي» أولى مجموعات تنظيم الجهاد وهم:

1 - **أيمن الظواهري** أمير المجموعة.

2 - **الدكتور سيّد إمام عبدالعزيز**، وعرف بعدها بسنوات وأثناء وجوده في أفغانستان باسم الدكتور فضل أو عبدالقادر عبدالعزيز، وكان من المقربين إلى الظواهري، وحضر معه لقاءات حاسمة، بينها لقاء مع عبود الزمر بعد حادث اغتيال السادات في 6 أكتوبر/ تشرين الأول عام 1981 لإقناعه بعدم تطوير الاغتيال ووقف أي عمليات أخرى يخطط الزمر لها، وخرج سيّد إمام من مصر عقب اغتيال الرئيس السادات مباشرة، على أصح الروايات إلا أن الزيات يقول في كتابه إن إمام خرج عام 1985، وهو العام نفسه الذي رحل فيه الظواهري عن مصر، وفي بيشاور تولى سيّد إمام إمارة أول جماعة للجهاد

(811) وردت نفس المعلومات في حديث الظواهري مع موقع إيلاف الإلكتروني في 11 سبتمبر/ أيلول 2003.

وضعت لبنتها في معسكرات الجهاد هناك سنة 1987.

3 - **نبيل البرعي** الذي أصبح فيما بعد صاحب مكتبة بحي المعادي.

4 - **أمين الدميري** وعمل فيما بعد دكتوراً صيدلانياً وتولى المساهمة في تمويل المجموعة من إيراداته الخاصة التي توفرها له صيدليته، بالإضافة إلى قيامه بإلقاء بعض الدروس الدينية.

5 - **المهندس محمد عبدالرحيم الشرقاوي**، وكانت مهمته مباشرة مهام تجنيد الأفراد وضمهم للتنظيم وأسس ورشة خراطة في منطقة الجمالية وسط القاهرة، لتكون نواة اقتصادية تدر ربحاً من أعمالها للتنظيم وأيضاً لتستغل في تصنيع بعض أجزاء الأسلحة وهي الورشة التي استغلها فيما بعد عصام القمري كمخبأ له بعد هروبه من الجيش في مارس/ آذار 1981.

6 - **خالد مدحت الفقي**، الذي استغل شقته فيما بعد في حي المعادي كمخزن للأسلحة والذخيرة الخاصة بالتنظيم واتهم عام 1988 بالاشتراك في عملية هروب عصام القمري وخميس مسلم ومحمد الأسواني من سجن طره، كما نسب إليه قيادة مخطط لحماية الجهاد عام 1999 مع المهندس محمد الظواهري شقيق أيمن الظواهري لتنفيذ عمليات داخل مصر.

7 - **خالد عبدالسميع**، كان أول خيط يدل على أيمن الظواهري والمجموعة عندما تم ضبطه أثناء سيره على كورنيش النيل بالمعادي عقب اغتيال السادات وكان يحمل معه حقيبة بداخلها قنابل.

8 - **يوسف عبدالمجيد**، عضو عادي.

9 - **عصام هنداوي**، عضو عادي.

10 - **محمد الظواهري**، شقيق أيمن، ويعمل مهندساً مدنياً، دفعه أيمن للسفر خارج البلاد عام 1981 ليدبر للتنظيم موارد مالية، وحين وقعت حادثة اغتيال السادات كان يعمل في إحدى دول الخليج واتهم غيابياً وحصل على حكم بالبراءة، كما اتهم أيضاً غيابياً عام 1998 في القضية المعروفة إعلامياً بالعائدين من ألبانيا وصدر ضده الحكم بالإعدام وقامت الإمارات العربية بتسليمه إلى مصر عام 2000.

11 - **عصام القمري**، كان ضابطًا في القوات المسلحة وأحد القيادات المهمة المحرك للأحداث فيما بعد.

12 - **مصطفى كامل مصطفى**، عضو عادي.

13 - **عبدالهادي التونسي**، عضو عادي[(812)].

حقيقة تنظيم الجهاد

يقول عبدالمنعم منيب إن قادة الجهاد وخصوصاً نبيل البرعي ومصطفى يسري أكدوا له بأنه لم يكن لأحد منهم علاقة بالإخوان وإنما كانوا شباناً صغار يترددون على مساجد الجمعية الشرعية وجمعية أنصار السُنّة، وخصوصاً مسجد قولة بعابدين، وهو المقر العام لجماعة أنصار السُنّة حيث كان الشيخ الهراس يلقي دروسه. وأن حلقات الدرس في تلك المساجد كانت ملتقى أعضاء الجهاد وميدان الدعوة والتجنيد. وأنهم تبنوا المنهج السلفي في مجالي الاعتقاد والدراسات الشرعية، وتبنوا منهج التغيير بالقوة المسلحة وبأسلوب الانقلاب العسكري، ولذلك كان تركيزهم على اختراق الجيش. وأن

(812) انظر- منتصر الزيات: أيمن الظواهري كما عرفته، دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2002، ص. 29-32.

مناهجهم الدراسية والتثقيفية تضمنت كتاب في ظلال القرآن وكتاب معالم في الطريق للشهيد سيّد قطب[813].

وإلى الدور الكبير والتأثير الحاسم للجمعيات السلفية ومساجدها في مصر وخصوصاً جمعية أنصار السُنّة المحمدية وشيخها محمد خليل الهراس، فإن حملة الاعتقالات الكبرى الثانية عام 1965 وإعدام سيّد قطب ورفاقه في أغسطس/ آب 1966، دفعت مئات الشبان المتدينين إلى البحث عن عمل إسلامي مختلف عن ذلك السائد يومذاك. فانخرط الشباب في التنظيم الذي نشأت خليته الأولى في القاهرة عام 1966 وضمت إلى البرعي، إسماعيل الطنطاوي وعلوي مصطفى. وكان أبرز المنضوين الجدد ممن شكل لاحقاً قيادة «التنظيم»: أيمن الظواهري وسيّد إمام ومصطفى يسري وحسن الهلاوي ويحيى هاشم ورفاعي سرور وكارم الأناضولي وغيرهم.

وقد كان هناك أيضاً تأثير كبير جداً لعدد من العوامل الداخلية والخارجية في نشأة التنظيم وتحولاته:

1 - أزمة الإخوان وارتباك قيادتهم أمام هول الأحداث التي واجهتهم خصوصاً أنهم كانوا يقولون إن قادة الثورة من الضباط كانوا من الإخوان. ولعل أزمة الإخوان هذه وصراعاتهم داخل وخارج السجون كانت موضع تندر أو مراقبة من طرف العاملين الإسلاميين في الجمعيات السالفة الذكر، وخصوصاً جماعة شباب سيّدنا محمد وجماعة أنصار السُنّة النبوية.

2 - صعود الثورة الجزائرية وانتصارها عام 1962، ثم انقلاب الضابط

(813) انظر: عبدالمنعم لبيب: التنظيم والتنظير: تنظيم الجهاد وشبكة القاعدة بين الماضي والحاضر والمستقبل،، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010، ص17-20.

بومدين على الرئيس بن بلا في يونيو/حزيران 1965. وتجربة الجزائر وثورتها معلم مهم في تلك المرحلة مع ما رافقها من كلام إسلامي مختلف على يد مالك بن نبي وعمار أوزيغان وجماعة العلماء.

3 - الانقلابات التي نجح حزب البعث بإنجازها في سوريا والعراق عام 1963 ووصوله إلى السلطة واستمرار انقلاباته الداخلية على نفسه وعلى حلفائه في الحكم، ما طرح بقوة ظاهرة الانقلاب العسكري وإمكانية استخدامها لإقامة دولة إسلامية.

4 - ولادة حركة فتح من رحم الإخوان المسلمين في غزة ودول الخليج واعتمادها الكفاح المسلح وانتشارها المسلح القوي في البلدان العربية وخصوصاً سوريا (1965-1970) والأردن (1967-1971) ولبنان (1970-1975)، ما أمّن قواعد لجوء وتنظيم وتدريب للإسلاميين.

5 - نوعية التنظيم الذي كان يُعّد له سيّد قطب تعاونه السيّدة زينب الغزالي وشقيقه محمد قطب وقد ظهر أن الكثيرين من قادة الجهاد التقوا في تلك الأيام في منزل السيّدة الغزالي. ويلفت الانتباه ما جاء في كتاب عبدالمنعم لبيب من لقاء جرى بين قادة الجهاد وصالح سرية في منزل الغزالي[814].

6 - حرب اليمن بين مصر والسعودية والتي دفعت بالسعوديين إلى دعم الحركات المعارضة للناصرية.

انشقاقات واندماجات

إذاً منظمة الجهاد لم تكن مجموعة واحدة. وهناك عوامل تنظيمية-عصبوية

---

(814) منيب: التنظيم والتنظير، م. س.

ساهمت في تكوين صورة الجهاد، منها: عصبة الصداقات في الحي والمدرسة والجامعة، ومنها المزاج الشخصي، ومنها الدراسة على هذا أو ذاك من مشايخ الجمعيات ومساجدها. فإسماعيل الطنطاوي وعلوي مصطفى ونبيل البرعي كانوا رفاق مدرسة، ورفاق درس ديني في مسجد قولة لجماعة أنصار السُنّة على الشيخ الهراس. ونبيل البرعي لم يكمل دراسته في القاهرة بل التحق بجامعة بيروت العربية حيث التقى برأيي بأجواء حزب التحرير وحركة فتح. والبرعي كان يسكن في المعادي ومن هنا علاقته بأيمن الظواهري الذي كان هو أيضاً في المعادي وكان أيضاً زميل الثلاثة في المدرسة الثانوية. والطنطاوي وعلوي مصطفى درسا في كلية الهندسة بجامعة الأزهر في القاهرة. وأيمن الظواهري درس الطب في جامعة القاهرة هو وسيّد إمام شريف ومصطفى يسري وتخرجوا في نفس السُنّة 1974 ودرسوا نفس الاختصاص لاحقاً: الجراحة. ومصطفى يسري أسس جماعة الجيزة هو وحسن الهلاوي واندمج مع جماعة نبيل البرعي في أواخر الستينيات. وكانوا قد التقوا جميعاً بصالح سرية في منزل زينب الغزالي. ويحيى هاشم ورفاعي سرور كانا من الإسكندرية، وأسسا معاً مجموعتهما التي انضمت إلى المجموعات الأخرى. يحيى هاشم صار وكيل نيابة، ورفاعي سرور درس الطب والجراحة.

وهناك فرق في التفكير بين المجموعات الثلاثة أو الأربعة، وهذا ما أدى إلى اختلافاتهم وانشقاق أو ترك يحيى هاشم ورفاعي سرور ثم مصطفى يسري وحسن الهلاوي للتنظيم الموحد واستمرار عملهم المستقل باسم الجهاد أيضاً. فيحيى هاشم ورفاعي سرور كانا يريان وجوب إعداد مشروع تغييري جماهيري وتقليد الثورة الجزائرية والصينية في الكفاح المسلح على طريقة حرب العصابات أو حرب الغوار (تجربة تشي غيفارا في بوليفيا) وعلى قاعدة التحام التنظيم بالجماهير. في حين كانت مجموعة البرعي-طنطاوي ترى في عمل هاشم مغامرة ستكشف التنظيم (كان يحيى هاشم يقود المظاهرات الشعبية

ضد عبدالناصر بعد نكسة يونيو/حزيران وخصوصاً أثناء الانتفاضة الطلابية والشعبية ضد الأحكام الصادرة بحق المسؤولين عن النكسة). وكان الطنطاوي والبرعي يحملان الرؤية السلفية لشيخهما في ضرورة الالتزام بالشكل السلفي مثل اللحية واللباس الشرعي، في حين كان يحيى هاشم وعلى غرار حزب التحرير يرى ضرورة تأجيل هذه الأمور لحين إقامة الدولة الإسلامية. وبهذا انشق يحيى هاشم وأسس مجموعته التي قامت بحرب عصابات واشتبكت في الجبل مع الشرطة لتنتهي نهاية مأساوية عام 1975. بعدها انشقت مجموعة الجيزة (مصطفى يسري وحسن الهلاوي)، وهذه كانت أقرب إلى صالح سرية وحزب التحرير في فكرها وممارستها. لا بل إن المجموعة بعد انشقاقها اتصلت بصالح سرية وانضمت إلى تنظيمه المعروف باسم تنظيم الكلية الفنية العسكرية (مطلع- العام 1971). وكان كارم الأناضولي، الطالب في السُنّة النهائية في الفنية العسكرية هو الذي قاد الهجوم على الكلية يعاونه ضباط من الفنية كانوا أعضاء في التنظيم. وقد حُكم بالإعدام على سرية والأناضولي وبالسجن على الباقين. وحين ألقي القبض على سرية ورفاقه، هرب الطنطاوي إلى هولندا ثم تزوج هولندية وحصل على الجنسية وعاش في هولندا منذ ذلك الوقت (1974) متخلياً عن كل نشاط أو تفكير جهادي.

وبعد خروج مصطفى يسري وحسن الهلاوي ورفاق صالح سرية من السجن انتخبوا يسري أميراً على التنظيم الجهادي الذي تعرض لعدة حملات أمنية خصوصاً في العامين 1977 و1979 حتى أدى ذلك إلى إعلان يسري عن حل التنظيم بسبب اختراقه أمنياً في ما عُرف باسم قضية تنظيم الجهاد عام 1979. وبعد حل التنظيم شكل قادة المستوى الوسيط بالتنظيم تنظيماتهم الخاصة وكلها حملت اسم الجهاد، وبعضهم حاول توحيد جميع الجهاديين في

تنظيم واحد خصوصاً بعد انتصار الثورة الإيرانية. ومن هؤلاء برز أشهر تلميذ لمصطفى يسري (محمد عبدالسلام فرج) صاحب كتاب الفريضة الغائبة، والعقل المنظم للمجموعة الموحدة التي قامت باغتيال الرئيس السادات في 6 أكتوبر/تشرين الأول 1981. وقد قام أيمن الظواهري ونبيل البرعي وسيّد إمام وعصام القمري بإعادة تنظيم جماعتهم بعد ضرب جماعة سرية ويسري- الهلاوي ويحيى هاشم. واستمروا في نشاطهم حتى أكتوبر/ تشرين الأول 1981، حين ألقي القبض عليهم ومعظم أعضاء التنظيم (تمكن سيّد إمام ومحمد الظواهري من الهرب).

وكان علوي مصطفى قد ترك التنظيم الجهادي منذ حرب أكتوبر، ثم ابتعد بعد ذلك تماماً عن اي تفكير جهادي وانقلابي وانخرط في إحدى الطرق الصوفية. ومع ذلك فقد جرى اعتقاله كأحد قادة التنظيم بعد اغتيال السادات هو والبرعي ورفاعي سرور وغيرهم.

وبعد خروج رفاعي سرور ونبيل البرعي من السجن ابتعدوا تماماً عن الفكر الجهادي وتنظيماته. وقد تميز رفاعي سرور بجهود فكرية وعلمية وصار له مكانة في الوسط الإسلامي خصوصاً بفضل مدونته الإلكترونية على الإنترنت. وباعتقادي أن مرحلة 1971 - 1978، وجماعاتها الجهادية، لا تنفصل عن دور ما للمخابرات الليبية والعراقية والسورية (ناهيك عن الروسية) في زعزعة نظام السادات الذي ابتدأ عهده باطلاق سراح الإخوان المسلمين وبضرب مراكز القوى (السوفياتية) وبطرد السوفيات من مصر. ولا يمكن رؤية أحداث 1971 ـ 1978 دون فهم الاطار العام المتمثل بالسياسات السوفياتية والعراقية والليبية والسورية والعدنية والجزائرية (جبهة الصمود والتصدي) وتطورات الحرب الأهلية اللبنانية. من هنا أهمية ملاحظة دور صالح سرية بعد عودته من العراق

واللقاء بأبو نضال، كما دور غيره من الفلسطينيين مثل سالم رحال. وكذلك بالنسبة للصراع السوري ـ المصري على الإمساك بالورقة الفلسطينية وعلى قيادة العالم العربي، وتحديد خياراته. وكذلك الصراع الأمريكي ـ السوفياتي خصوصاً في ظل هجوم سوفياتي كبير تمثل بهزيمة أمريكا في الهند الصينية وفي أنغولا وموزمبيق وزيمبابوي وغيرها من بلدان افريقيا وصولاً إلى حرب لبنان الأهلية والغزو الإسرائيلي عام 1978.

ويرى المهندس أبو العلا ماضي أن السبق في إطلاق مجموعات «الجهاد» في مصر يعود إلى الفلسطيني صالح سرية، وذلك بدءاً من وصوله إلى مصر (1971) قادماً من الأردن. وهو فلسطيني كان كادراً في حزب التحرير كما كان ضابطاً في منظمة التحرير الفلسطينية واضطر للهرب بعد أحداث أيلول المشهورة إلى مصر عام 1971 وتردد على العراق بين 1971 و1973 (أي في عز سطوة ولمعان تمرد أبو نضال مدير مكتب فتح في العراق يومذاك). وحصل سرية على الدكتوراه من جامعة عين شمس، ثم سافر إلى العراق مجدداً قبل أن يرجع إلى مصر ويؤسس تنظيمه السري. واستقطب سرية العديد من الشباب المسلم وانضمت إليه إحدى المجموعات التي كانت بقيادة حسن الهلاوي (تنظيم الجيزة). وقام صالح سرية بمحاولة انقلاب فاشلة عام 1974 عُرفت باسم حادثة الكلية الفنية، انتهت باعتقاله وإعدامه مع مساعده كارم الاناضولي، فيما حُكم على الباقين بالسجن، ومنهم حسن الهلاوي الذي استطاع الهرب من السجن لإعادة تكوين «التنظيم». كما نجح غيره في تكوين مجموعات جهادية اخرى وخصوصاً في الإسكندرية (محمد السيّد إسماعيل ومحمد ياسر). والى جانب هؤلاء قام يحيى هاشم، وهو وكيل نيابة سابق، بمحاولة مسلحة لإطلاق سراح صالح سرية من السجن (1975) إلا

أنه قتل وتشتت تنظيمه الإسكندراني البالغ عدد أفراده 300. وفي الإسكندرية أيضاً انكشفت مجموعة محمد إبراهيم سلامة حين قامت بهجوم مسلح على القنصلية القبرصية (1977) وجرى تصفية المجموعة (1979)، وأحد أبرز عناصرها كان محمد عبدالسلام فرج، المهندس الذي هرب من الإسكندرية وأعاد تشكيل أقوى مجموعة جهادية في القاهرة ومناطق وجه بحري (من هنا تسمية مجموعته بالاسم). ونشط معه صالح جاهين ورفعت السمان وعبدالمجيد الفقي وعبدالناصر درة وشعبان عبداللطيف ومحمد غريب فايد وناصر مكي وحسن عبدالسميع والسيّد إبراهيم عوض عبدالله. وفي عام 1980 كان تنظيم «الجهاد وجه بحري» الأكبر والأكثر انتشاراً وتدريباً وتسليحاً. وقد بقيت التنظيمات الجهادية مجموعات متفرقة من الخلايا العنقودية، حتى ظهر محمد عبدالسلام فرج (وكتابه الفريضة الغائبة) داعية الجهاد لإقامة الحكم الإسلامي، ومعه طارق الزمر وابن عمه المقدم في المخابرات العسكرية عبود الزمر. وفي نفس الفترة ظهر رافد فلسطيني آخر تمثل بسالم الرحال (طالب أزهري) الذي نجح في بناء تنظيم كبير باسم الجهاد، من أبرز قادته كمال السعيد حبيب ونبيل نعيم وأحمد راشد وأحمد رجب ومحمد طارق إبراهيم وأسامة قاسم وأنور عكاشة ومحمد الأسواني ومحمد سعيد عثمان. وهذه كانت أبرز المجموعات نظراً إلى الثقافة السياسية التي يتمتع بها عناصرها. وقد حملت أيضاً اسم «الجهاد» وتمركزت بين القاهرة والإسكندرية. وكان سالم الرحال عضواً أيضاً في حزب التحرير، وقبلها مناضلاً في حركة فتح. وهو يقول إنه أسس تنظيمه عام 1970[815].

---

(815) ملخص عن لقاءات خاصة مع أبو العلا ماضي، القاهرة 1999-2005، مرجع سابق، وقد صدر له حول الموضوع: «جماعات العنف المصرية وتأويلاتها للإسلام: الجذور التاريخية- الأسس الفكرية- المراجعات، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

وقد ظلت مجموعات الجهاد المختلفة تعمل في الشكل العنقودي والإعداد الذاتي والتدريب والتسليح في ظل انشغال السلطة بـ «الإخوان»، طوال المرحلة من 1966 حتى 1973 (حرب أكتوبر)، حين قرر علوي مصطفى القتال في منطقة الدفرسوار، هو ومجموعة من رفاقه. وفيما كانت السلطة مشغولة بمطاردة وقمع التنظيم الأم (الإخوان المسلمين)، وتصفية مجموعات صالح سرية الانقلابية، كان الشبان الخارجون من تجربة السجون ومن دروس الجمعيات والمساجد، يجمعون السلاح ويتدربون عليه، وخصوصاً بعد انهيار الجيش في حرب يونيو/حزيران 1967. وقد نجح علوي مصطفى في تجنيد عشرات الضباط (مثل عصام القمري وعبدالعزيز الجمل وسيّد موسى ممن كان لهم أدوار مهمة لاحقاً) ثم كانت أكتوبر/تشرين الأول 1973، وقام هؤلاء الضباط والشبان بالقتال خصوصاً في ثغرة الدفرسوار التي قادها شارون بنفسه. وبفضل قتالهم البطولي استطاعوا إحداث اختراق أكبر وأعمق داخل القوات المسلحة وفروعها الأمنية. ومن هذا التطور نشأت العلاقات بالعديد من الضباط المصريين، ونجح «الجهاديون» في تشكيل خلايا داخل القوات المسلحة، الأمر الذي ظل سمة مميزة لجماعة «الجهاد»، وقد تجلى هذا بقوة في معاركهم مع النظام وخصوصاً تنفيذ اغتيال الرئيس السادات.

دور الشيخ الدكتور أيمن الظواهري

أيمن الظواهري مولود في مدينة كفر الدوار بمحافظة البحيرة في 19 يونيو/ حزيران 1951، وهو ثاني أبرز قياديي منظمة القاعدة بعد أسامة بن لادن وزعيم منظمة الجهاد الإسلامي العسكرية المصرية، رصدت الحكومة الأمريكية مكافأة تقدر بـ25 مليون دولار لمن يدلي بمعلومات تؤدي إلى القبض عليه، بعد أن كانت المكافأة 5 ملايين دولار.

كان حفل زفافه في عام 1979، في فندق الكونتيننتال، درس الطب وحصل على ماجستير جراحة من جامعة القاهرة عام 1978، ثم تابع الدراسة في باكستان ليحصل على درجة الدكتوراه، كان عضواً في خلية سرية تكونت عام 1968، وظهر لدى القبض عليه في 23 أكتوبر/تشرين الأول 1981، أنه وصل إلى درجة أمير التنظيم ومشرف على التوجيه الفكري والثقافي لحركة الجهاد والجماعة، وبحلول عام 1979، انضم الظواهري إلى منظمة الجهاد الإسلامي وانتظم فيها إلى أن أصبح زعيم التنظيم ومن المسؤولين عن تجنيد الدماء الجديدة في صفوف التنظيم، وحينما اغتال خالد الإسلامبولي الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات، نظمت السلطات حملة اعتقالات واسعة، وكان الظواهري من ضمن المعتقلين إلا أن الحكومة لم تجد للظواهري علاقة بمقتل السادات لكنه أودع السجن بتهمة حيازة أسلحة غير مرخصة.

قضى أيمن الظواهري ثلاثة أعوام في السجن، وعقب القبض عليه في 23 أكتوبر/ تشرين الأول عام 1981، انتقلت زوجته للإقامة مع أسرتها أنجبت خلالها ابنتهما الكبرى. وفي 23 أكتوبر/تشرين الأول 1984، أفرج عنه وعاد إلى زوجته، أسابيع قليلة قضاها في مصر، ترك بعدها عيادته الشهيرة ومهنته السامية وعائلته العريقة في القاهرة، وسافر إلى السعودية عام 1985، للعمل في مستوصف ابن النفيس الطبي، ولم يصطحب زوجته وابنته معه لحين ترتيب أوضاعه هناك وأرسل إليها بعد وصوله بثلاثة شهور، عاشت معه زوجته بالسعودية حتى منتصف 1986، أنجبت خلالها ابنتهما الثانية قبل أن ينتقلوا جميعاً إلى مدينة بيشاور الباكستانية، وتنقلوا بين العديد من الدول، منها باكستان وأفغانستان واليمن والسودان، وأنجبا خلال تلك الفترة ابنهما الوحيد محمد وابنتيهما الرابعة والخامسة.

في أفغانستان كانت الفرصة سانحة لإعادة بناء تنظيم الجهاد من جديد، ولكن هذه المرة خارج الأراضي المصرية، حيث التقى بالمصريين الذين سبقوه إلى أفغانستان، وعقد العديد من الاجتماعات مع أعوانه، واتفقوا على إعادة تأسيس تنظيم الجهاد، وأسندوا إمارته إلى الدكتور سيّد إمام عبدالعزيز، وأطلقوا عليه لقب الدكتور «فضل»، أو عبدالقادر عبدالعزيز. (ولعل فرعه المصري حمل اسم «طلائع الفتح»).

وهكذا أعاد الظواهري لجماعة الجهاد صفوفها على أرض أفغانستان، حيث أسسوا أول تنظيم جهادي في الخارج عام 1987، وبالرغم من اختيار الدكتور «فضل» أميراً للتنظيم، فإن الظواهري كان هو الأمير الفعلي للتنظيم، وكان لأسامة بن لادن دور واضح ومباشر في المساهمة في التأسيس، حيث استقبل الأعضاء في معسكرات إيواء وتدريب أقامها لهم، وتولى الإنفاق عليهم، وحاصرهم بعدد من قدامى المجاهدين لتثقيفهم دينياً وسياسياً وتدريبهم عسكرياً.

ذاع صيت الظواهري في العالم كله، وبات يحلم بجيش يستخدمه في أي حرب كما يشاء، وبالفعل نجح في إقناع صديقه أسامة بن لادن بضرورة الاستفادة من الحرب الأفغانية السوفياتية، وفي 23 فبراير/ شباط عام 1998 فوجئ العالم بالظواهري وبن لادن يعلنان معاً «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين»، حيث كانت بداية تحول فكر الظواهري لمواجهة أمريكا، وضرب مصالحها في الداخل والخارج، ثم أعلنا معاً إنشاء تنظيم القاعدة، أكثر من 18 ألف مقاتل ينتشرون في 60 دولة من بينها أمريكا نفسها، حسبما جاء في تقرير المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية بلندن[816] عام 2004.

---

(816) انظر: منتصر الزيات «أيمن الظواهري كما عرفته»، دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2002). وأيضاً:

قصة الجماعة الإسلامية

يروي أبو العلا الماضي[817] أن اسم الجماعة كان عنواناً للتيار الإسلامي المستقل وغير المنتمي إلى أي تنظيم في الجامعات المصرية خلال السبعينيات، وكان من رموزه عبدالمنعم أبو الفتوح وعصام العريان (القاهرة) وإبرهيم الزعفراني وخالد داوود (الإسكندرية) والسيّد عبدالستار وأحمد الدغيوي (عين شمس) وخيرت الشاطر (المنصورة) وأسامة عبدالعظيم وعبدالله سعد (الأزهر) وأنور شحاته (طنطا) ومحيي الدين أحمد عيسى (المنيا) وأسامة حافظ وصلاح هاشم (أسيوط). ويقول جمال سلطان، رئيس تحرير مجلة «المنار الجديد»، إن الجهاد كان أكثر ميلاً في نشأته إلى العمل السري والسياسي والجهادي العنيف، في حين تميزت الجماعة بالتركيز على العمل التربوي والدعوي السلمي الديني[818]. وتقول الدكتورة سلوى سليم العوا إن ما اصطلح على تسميته «الجماعة الإسلامية» في السبعينيات من القرن العشرين كان لافتة كبيرة ضمت تحتها ألوانا إسلامية متعددة، فلم تكن عنوانا لفصيل واحد، وتزامن نشوء «الجماعة الإسلامية» داخل الجامعة مع خروج غالبية قيادات جماعة الإخوان المسلمين من السجون، وحدوث تحول في المزاج المصري نحو الإسلام، بعيداً عن الأفكار اليسارية والقومية، خاصوصاً بعد هزيمة 1967م. وفي تلك الفترة عرفت الحركة الطلابية عدداً من الطلبة ذوي الميول الإسلامية القوية مثل: «عبدالمنعم أبو الفتوح» و«عصام العريان» و«أبو العلا ماضي» و«حلمي الجزار»، وكان لتحركاتهم وسط الجامعات تأثير كبير، ولم

الجماعات الإسلامية: رؤية من الداخل، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005.

(817) لقاءات خاصة مع أبو العلا ماضي، مرجع سابق.

(818) مناقشات جرت في القاهرة، شباط 1999.

يمض وقت طويل حتى حسمت غالبية القيادات الطلابية أمرها بالانضمام إلى الإخوان المسلمين، وكان لـ«أبو الفتوح» الدور الأبرز في هذا الانضواء الطلابي تحت راية الإخوان، وهو ما جدد شباب الجماعة بدماء قوية وجديدة، وآثر الإخوان أن يتحركوا في الجامعة تحت اسم «الجماعة الإسلامية» بعدما أضافوا إليه شعارهم. لكن وجدت مجموعات من الطلاب لديهم تحفظات على منهج الإخوان في التغيير والعمل الإسلامي، خاصة في جامعات الجنوب في مصر وعلى رأسهم ناجح إبراهيم وكرم زهدي وأسامة حافظ؛ ولذا أسس هؤلاء ما عرف بـ«الجماعة الإسلامية»، ولكن بشعار مختلف عن شعار الإخوان[819].

ويقول أبو العلا ماضي عن تلك المرحلة إنه حين قام عدد كبير من رموز الجماعة المستقلة بالانضمام إلى «الإخوان المسلمين» عام 1979 تركوا رفاقهم في الصعيد يواجهون سؤال المستقبل. وهكذا التقى قادة الجماعة ورموزها في الصعيد بدءاً من عام 1980 في مشاورات ضمت صلاح هاشم وكرم زهدي وناجح إبراهيم وعاصم عبدالماجد وأسامة رشدي وأسامة حافظ وعصام دربالة وفؤاد الدواليبي وطلعت فؤاد قاسم وحمدي عبدالرحمن وعلي محمد علي الشريف، وبدأوا يتدربون على السلاح وقام بعض العناصر بعمليات سطو مسلح على محال للذهب يملكها أقباط، وذلك بحجة تمويل التنظيم. وحين التقى كرم زهدي وعبدالسلام فرج وقررا توحيد العمل ودعم خالد الإسلامبولي ورفاقه، لم يكن التنظيم سوى حال جماهيرية طالبية، شبابية، متدينة ومثقفة لا تملك تجربة العمل السري والخلايا العنقودية التي لمجموعات «الجهاد وجه بحري[820].

(819) انظر: سلوى العوا: الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر 1974-2004. دار الشروق الدولية بالقاهرة، أغسطس/ آب 2006.

(820) لقاءات خاصة مع أبو العلا ماضي، مرجع سابق.

من تاريخ الجماعة الإسلامية وتحولاتها

الباحث محمد إبراهيم أبوعطية أحد قياديي الصف الثاني بالجماعة الإسلامية، رصد في رسالة ماجستير تقدم بها إلى كلية الدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر في مارس/ آذار 2009 تطور فكر الجماعة الإسلامية على مدار العقود الثلاثة الماضية. هذه الرسالة تُعد الأولى في بابها والتي تجيزها جامعة الأزهر، إضافة إلى أن صاحب الرسالة هو أول عضو بالجماعة يكتب عنها رسالة علمية. عنوان الرسالة «التحول الفكرى للجماعة الإسلامية وأثره في ميزان الإسلام»، وهي تقسم تاريخ الجماعة إلى مرحلتين:

الأولى: الجماعة الإسلامية قبل التحوّل، وفيه تحدث عن الأسباب التي أدّت إلى نشأة الجماعة، وأهم شخصياتها، والمرجعية الفكرية التي اعتمدت عليها، ورأي الجماعة في بعض النواحي السياسية، ومواقفها المختلفة من العلماء، ومن الهيئات والجماعات الدينية، والديانات المختلفة، والأفكار المخالفة كالعلمانيين، وما ترتب على ذلك من أحداث، ثم ذكر الأدلة الشرعية التي ساقتها الجماعة على القيام بهذه الأحداث.

الثانية: مرحلة المبادرة وما ترتب عليها من آثار وتحول في الكثير من المواقف والنتائج التي ترتبت على هذا التحول.

أ - النشأة

يطرح أبو عطية في هذا المبحث ما استقر في نفوس أعضاء جماعته في مرحلة النشأة، فكانت الصورة التي استقرت في نفوسهم قاتمة سوداء لا تدعو إلى التفاؤل، بل كانت تبعث في النفوس مزيداً من الحسرة والألم والضيق. فالزحف العلماني «الكافر» يواصل تقدمه ويكتسح البلاد، بينما يتراجع الإسلام

وينسحب من الميدان. وقد نجحت العلمانية في محاصرة الإسلام وطرده من كل المجالات المؤثرة، وتقدمت لتحتل مكانه الشاغر. ورأى مؤسسو الجماعة أن العلمانية استقرت في القلوب كعقيدة آنذاك (سبعينيات القرن العشرين)، وسيطرت على كل أوجه الحياة فصبغتها بصبغتها، ونزعت عن الناس رداء الإسلام الطاهر وألبستهم ثوبها الفاضح، ومزقت عقيدة الأمة وفكرها، وهلهلت أخلاقياتها ومبادئها، وصنعت من رجالها وسدنتها أبطالاً وزعماء ليقتدى بهم، بينما كممت أفواه الدعاة إلى الإسلام وحاربت رجاله. واعتقد هذا الجيل من الجماعة أن أجيال الأمة سقطت في «وحل العلمانية الكافرة» التي صنعت بيد اليهود والنصارى، وانطلق من بين المسلمين من ينادي بهذا الفكر، ويدعو إلى فصل الدين عن الدولة ومحاصرة الدين في محرابه، وأن الحياة لا تستقيم إلا بفصلها عن الإسلام، وليت الأمر انتهى عند هذا الحد. بل لقد منعوه عن محرابه، وأخرسوا لسانه فلم يعد للإسلام صوت ينطق، أو كلمة يدافع بها عن نفسه، فالسياسة والحكم لا دخل للإسلام فيهما. والثقافة والتعليم لا دخل للإسلام فيهما، والشؤون الداخلية والعلاقات الدولية كلها للسادة الحكام العلمانيين الذين لا يقرّون بحكم الشرع، ولا يحترمون أوامر الإسلام وحدوده. وأصبح الإسلام محاصراً لا يخرج من مسجده إلا إذا خرج متمايلاً محرفاً مزوّراً في موالد الصوفية والأفراح، أو التلاوة في المآتم.

هنا يستشهد أبو عطية بما طرحه الكاتب الصحفي عادل حمودة في كتابه «الهجرة إلى العنف»، حيث أرجع أسباب نشأة جماعات العنف إلى أشياء كثيرة منها هزيمة 1967 والإنفتاح الاقتصادى وكثرة الاعتقالات في الخمسينيات والستينيات، ومن الديكتاتورية المؤلمة إلى الديموقراطية التي لها أنياب، ومن الإندفاع إلى الغرب إلى الصلح مع إسرائيل، ومن ازدواجية التعليم إلى ازدواجية

الثقافة. إلخ. ويضيف أبو عطية لأسباب حمودة أسباباً أخرى لعل من بينها، انحناء الإخوان كثيراً أمام النظام؛ لدرجة أن قادة الإخوان كانوا يبلّغون الجهات الأمنية بكل التفاصيل التي كانت تحدث عندهم ما أفقدهم ثقة الشباب فيهم. وهنا عاد أبو عطية لكتاب عادل حمودة ونقل عنه من أغرب المقابلات التي أشار إليها عمر التلمساني، مرشد الإخوان، المقابلة التي تمت في مقر مجلة «الدعوة» مع أربعة أساتذة إسرائيليين من جامعة تل أبيب، وقال عنها: «كنت يومها على سفر. فقابلهم الأخ الفاضل مصطفى مشهور بأدبه المعروف واتزانه وحكمته، ودار حديث بينهم، قال أحدهم إننا لسنا مستائين أن تكون هناك في مصر معارضة لمعاهدة السلام لأننا في إسرائيل نجد معارضة لها. فأجاب الأخ الأستاذ مصطفى مشهور: إن المعارضة قامت هنا لأن المعاهدة هضمت كل حقوق الشعب الفلسطيني، أما المعارضة عندكم فقد قامت طلباً للمزيد من استلاب الحقوق. وبعد ساعات من الزيارة كان الأمن على علم بتفاصيلها من الإخوان أنفسهم. ويقول إنه بسبب هذا الموقف الذي يوصف ـ في أفضل الأحوال ـ بالاعتدال، فقد الإخوان المسلمون الكثير، وبدأت المعارضة الدينية تغلي، وخطفت الأضواء والعدسات والميكروفونات شخصيات كان لها مريدون بمئات الآلاف مثل الشيخ كشك، والشيخ المحلاوي. ويقول: «في تلك الفترة برزت أنياب ومخالب الجماعات الإسلامية في الجامعات وخارجها، وأغلب هذه الجماعات التي دعمها الإخوان راحت تهاجمهم، فاتهمتهم بالتساهل والتهاون، وأحياناً وصفتهم بالانتهازية. لقد رفضت أغلب هذه الجماعات أن ينكسر الجناح العسكري للإخوان وبأن يسعوا إلى الحكم وتطبيق الشريعة بالوسائل السلمية المشروعة فكان أن اتهموهم بأنهم (جيل لم يقم بواجباته تجاه الجهاد)، وبأنهم (جيل لم يكن مخلصاً في هدفه نحو إقامة الدولة الإسلامية). ولأن الشيخ التلمساني كان يستجيب لمطالب النظام ويسعى لتهدئة الغضب الموجود

في صدور الشباب، فقد كان له نصيب الأسد من هذه الإتهامات، ووصل الأمر إلى حد الاعتداء عليه من بعض أعضاء الجماعة الإسلامية في أسيوط وتدخلت قوات الأمن لإنقاذه وتخليصه منهم. ويتابع «في عام 1979 التقى كرم زهدي ـ عضو مجلس شورى الجماعة ـ المهندس محمد عبدالسلام فرج العضو في أحد الفصائل لتنظيم الجهاد وعضو مجلس شورى الجماعة فيما بعد وصاحب كتاب «الفريضة الغائبة»، الذي عرض على كرم زهدي فكرة الجهاد، أن الحاكم قد كفر وخرج من الملة، فوجب الخروج عليه وخلعه وتغيير النظام». وعرض كرم زهدي الفكرة على مجلس شورى الجماعة في صعيد مصر الذي كان يرأسه د. ناجح إبراهيم، فوافق المجلس على أن يكون هناك مجلس شورى عام ومجلس شورى القاهرة، وعلى أن يتولى إمارة الجماعة أحد العلماء العاملين الذين لهم مواقفهم الصلبة ضد «الطاغوت»، وقد تم إقرار تشكيل الجناح العسكري وجهاز الدعوة والبحث العلمي والتجنيد وتطبيق القوانين الإسلامية وكذلك جهاز الدعم اللازم للحركة في مجالاتها المتعددة. وتم اختيار د. عمر عبدالرحمن، أميراً للجماعة، وكان يتنقل بين المحافظات مشاركاً في المؤتمرات والندوات، عارضاً فكر الجماعة ومحمساً الشباب للجهاد والخروج على نظام الحكم، مما أدى إلى اعتقاله في العديد من المرات وتحديد إقامته بمنزله بالفيوم، ثم سافر خارج البلاد، وتم اعتقاله -أخيراً- في أمريكا حتى الآن.

وفي بداية عام 1984م وبعد الإفراج عن الكثير من أعضاء الجماعة غير المتهمين في قضايا التنظيم، أعيد تنظيم الجماعة برئاسة محمد شوقي الإسلامبولي، ومن ثم زاد نشاطها في الدعوة إلى الله في المساجد من خلال اللقاءات والندوات والمعسكرات وبخاصة الشباب والطلبة في المدارس والجامعات في معظم المحافظات، مستغلة الكسب الإعلامي لأحداث 1981،

داعية إلى الخروج على الحاكم وقتال الطائفة الممتنعة عن إقامة شرع الله وشرائع الإسلام، وقد دفع ذلك كله قوات الأمن المصرية إلى الصدام الدائم معهم وإلقاء القبض على الكثير منهم وتعرّضهم للتعذيب والتضييق الشديد، بل وصل الأمر إلى التصفية الجسدية ضدهم، ما أوجد بين أفراد الجماعة ردود فعل عنيفة راح ضحيتها الكثير من ضباط الشرطة وجنودها وغيرهما.

ومن هذا يتضح لنا كيف نشأت الجماعة الإسلامية على يد قادتها التاريخيين كرم زهدي سليمان، وناجح إبراهيم عبدالله، وفؤاد محمد حنفي الدواليبي، وعلي الشريف، ومحمد عصام الدين دربالة، وعاصم عبدالماجد ماضي، وأسامة إبراهيم حافظ، الذي قال عنهم الباحث: «بنظرة بسيطة على هؤلاء القادة نجد أن معظمهم لم يتلق علماً شرعياً متأصلاً، بل هم خريجو كليات علمية ثقافية وقد تم إلقاء القبض عليهم وهم في سن الشباب، فلم يتمكنوا من تحصيل العلوم الشرعية بتأنٍ وتأصيل. ولم يتوافر بعد ذلك إلا للشيخ أسامة حافظ، ومن أجل ذلك كان يحظى باحترام خاص حيث كانوا يعدونه من المجتهدين، بل كان بعضهم يغالي كالعادة ويجعله من المجتهدين المطلقين كأمثال الشافعي وأبي حنيفة ومالك وغيرهم، وإذا اعترض أحد أفراد الجماعات الأخرى على رأي له وطالب أتباعه بالدليل قالوا هو مجتهد وله الحق فيما يقوله».

ب - التكوين الفكري

يرى أبو عطية أن المرجعية الفكرية التي اعتمد عليها فكر الجماعة الإسلامية قامت في الأساس على كتب ابن تيمية، ويقول «المتأمل يستطيع أن يعرف السبب في ذلك، لأن الجماعة كانت ترى أن ظروف المجتمع في عهد شيخ الإسلام ابن تيمية تتشابه بشكل كبير مع ظروف المجتمع في عصرنا الحاضر. لذا، فإن معظم كتب الجماعة تقوم بنقل كثير من النصوص من كتب ابن تيمية،

فبحث مثل الطائفة الممتنعة يكاد يكون متنه منقولاً بنصه من كتب «الفتاوى» لابن تيمية، وكذلك كتاب «الفريضة الغائبة»، وكتاب «حتمية المواجهة»، وهو من تأليف الجماعة الإسلامية». كما نقلت الجماعة الكثير من كتب سيّد قطب الذي وصفه الباحث بأهم أقطاب المفكرين الإسلاميين الحركيين في القرن الرابع عشر الهجري لأنه خلّف بعض الكتب الإسلامية ذات الطابع الحركي، وقال: «يعتبر قطب أكثر من تحدث عن جاهلية القرن العشرين، ولقد مارس العمل الحركي في تنظيم الإخوان المسلمين، وله بعض المؤلفات المهمة مثل: «في ظلال القرآن»، «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، وغيرهما. وقد نالت كتبه انتقادات كثيرة في الآونة الأخيرة، وقد استدل بعض قادة الجماعة الإسلامية ببعض النقول من كتب الشيخ سيّد قطب، أو اقتباس بعض الأفكار والمفاهيم عنه».

واستناداً إلى ما نقلته الجماعة من كتب ابن تيمية وسيّد قطب قدمت ما عرف بـ «ميثاق العمل الإسلامي» الذي يعد خلاصة للتجربة التي عاشتها الجماعة، في ضوء المواجهة التي خاضت غمارها ضد من وصفوهم بأعداء الدين في ذي الحجة سنة 1401هـ ـ أكتوبر/تشرين الأول 1981م.

ويُعد الميثاق خلاصة فكر الجماعة، حيث حددوا فيه غايتهم وهدفهم وفهمهم للإسلام بشموله، كما فهمه علماء الأمة الثقات، كما طالبوا فيه بإعادة إقامة خلافة على نهج النبوّة، فدولة الخلافة هي الترجمة الصحيحة للإسلام، وهي الكيان السياسي الأوحد الذي يتجسد فيه الإسلام شاملاً، وتقوم من خلاله شريعة الرحمن كاملة (كما يعتقدون).

كما حددوا في «الميثاق» طرق الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله من خلال جماعة منضبطة حركتُها بالشرع

الحنيف، تأبى المداهنة أو الركون، وتستوعب ما سبقها.

وفي كتاب «حتمية المواجهة» شنّت الجماعة الإسلامية حملة قاسية جداً على كل الجماعات والمؤسسات الدينية والرسمية، وحاولت أن توهم القارئ أنه لا سبيل للنجاة وتغيير الواقع الأليم إلا من خلالها والعمل في ظلها وتحت إمرتها - بحسب ما أورده أبو عطية في الرسالة.

ويقول أبو عطية: «إن الجماعة اعتبرت قرار التحفظ الذي أصدره الرئيس السادات في سبتمبر/أيلول عام 1981 باعتقال قادة الحركات الإسلامية هو النذير، ومن ثم اتضح الطريق وقتل السادات بإطلاق الرصاص عليه في أكتوبر/تشرين الأول عام 1981، وتلى ذلك بوادر الثورة الإسلامية المسلحة التي يعتبرونها إعلاناً واضحاً وبياناً عملياً شافياً للأسلوب الشرعي الصحيح الذي يجب القيام به للانتصار لدين الله والاستجابة لأمره تعالى».

وحدد هذا الكتاب عدة حتميات اعتبرت هي دليل الجماعة في تحركها في ما بعد: الحتمية التاريخية، والحتمية الشرعية (وجوب قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام وإن أقرّت بوجوب ما امتنعت عنه ونطقت بالشهادتين، وحتمية وجوب تنصيب خليفة للمسلمين وإقامة الخلافة الإسلامية، ووجوب تحرير بلاد المسلمين المغتصبة، ووجوب استنفاذ أسرى المسلمين من أيدي الأعداء، ووجوب الجهاد لنشر الدين).

ثم يعرض الباحث لكتاب «كلمة حق» وهو مرافعة الدكتور عمر عبدالرحمن أمام محكمة أمن الدولة في قضية الجهاد، والتي اتهم فيها بأنه مفتي التنظيم، وكتاب «جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية»، والذي أطلق عليه مؤلفه أيضاً «رسالة في الحسبة» ومؤلفه هو (عبدالآخر حماد)، الذي كان أفراد

الجماعة يعتبرونه أصغر عالم أو مجتهد في الدنيا.

ويقول الباحث: إن هذا الكتاب حصل عليه كمخطوطة بخط اليد كتبت في أسيوط في 4 شعبان 1408 الموافقة 22 مارس/آذار 1988. ويقول الباحث: إن الكتابين طرحا الأدلة القاطعة على أن تغيير المنكر باليد ليس مقتصراً على الحكام فقط بل لآحاد الرعية أيضاً. والكتاب الأخير مثّل خطة عمل الجماعة في تغيير المنكر الذي تم في الجامعات المصرية والشوارع.

ثم ينتقل الباحث إلى كتاب «حكم الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام»، وهو مخطوطة أخرى أعدها الشيخ محمد عصام الدين درباله، تم تأليفه خلف جدران سجن الليمان، والكتاب حض على قتال الداخلين في الإسلام إن لم يلتزموا شرائعه، فأيما طائفة ذات شوكة ومنعة انتسبت للإسلام وتكلمت بالشهادتين، وامتنعت عن بعض شرائعه الظاهرة المتواترة، فإن قتالها أولى من قتال من لم يقاتلنا من المشركين وأهل الكتاب.

جـ - الثورة الإيرانية

وينقل الباحث عن الكاتب الصحفي عادل حمودة قوله: «بدأ الصدام بين السادات وهذه الجماعات بعد نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية وسقوط الشاه وفراره، وإنهيار عرش الطاووس. أنعشت الثورة (الخمينية) الأمل في صدور الجيل الجديد من السلفيين الإسلاميين وجعلته يتصور أن تكرارها في بلد آخر مسألة في متناول اليد. فمجّدوا الثورة، ورفعوا صورة الخميني وترجموا مقالات رجالها». ويضيف حمودة «في يوم 3 أبريل/نيسان 1980 تجمع مئات من أعضاء الجماعات الإسلامية في أحد مدرجات جامعة أسيوط وهاجم أفرادها السادات بشكل مباشر لأنه منح الشاه رعايته وحمايته وسمح له بالإقامة في

القاهرة».

د - «كامب ديفيد»

من المعلوم أن الجماعة الإسلامية تعتبر اليهود عدوهم الأول، ومع أنها تحارب الحكام العرب، ولم توجه حرباً مباشرة إلى إسرائيل لأنها كانت تعتبر الحكام العرب هم عملاء اليهود، وبقدر ما كان نصر أكتوبر العزة والكرامة للمصريين وللعرب عموماً بقدر ما كانت زيارة القدس وكامب ديفيد ضربة قاصمة في نظر الكثيرين، وكان للجماعات الإسلامية موقف معادٍ للسادات، ومن بينهم الجماعة الإسلامية، ويقول عادل حمودة: «وزاد الطين بلة. زيارة السادات الشهيرة إلى القدس، التي انتهت باتفاقية الصلح مع إسرائيل أو مع اليهود». أشد الناس عداوة للمسلمين. فكان أن تمزقت شعرة (معاوية) بين السادات والشبان الساخطين، ووصل الطرفان إلى مفترق الطرق، وعبّرت الجماعات الإسلامية عن غضبها بكل وسائل الفوران.

هـ - موقف الجماعة من العلماء

يقول الباحث كل عالم مهما وصل تدرجه في العلم إلى أعلى مدى، طالما أنه لم يتصد للحاكم الجائر أو الكافر، كان في وجهة نظر الجماعة من علماء السوء أو علماء السلطة؛ أو على الأقل لم يمتدح ما كانت تفعله الجماعة، أو قام بنقد ما كانت تفعله الجماعة، فإن الاتهام المغلّف الجاهز بأنه عالم سلطة، وإن كان من العاملين في قطاعات الدولة الدينية كالأزهر أو جامعته، أو وزارة الأوقاف فهو عالم سوء، ولا يوجد مانع من سبه وأهانته والتطاول عليه وتجهيله.

فعندما أفتى الشيخ الشعراوي بجواز الاستعانة بالأمريكيين في حرب تحرير الكويت عام 1991 خالف ذلك ما كانت تعتقده الجماعة الإسلامية،

وشنعت عليه، وكانت تنقل عن الشيخ عمر عبدالرحمن أنه كان يقول: «إن حبنا للشيخ الشعراوي كبير ولكن حبنا للحق أشد. ولكن فتواه بجواز الاستعانة بالأمريكان غير صحيحة»، وكان يقول عنه وعن علماء الأزهر: إنهم علماء السلطة. كما اتخذت الجماعة موقفاً غير طيب من الشيخ ابن باز، وقد كان أفرادهم يقولون ماذا فعل الشيخ ابن باز للإسلام؟ هل جاهد الكفار؟ هل قال الحق وجهر به في وجه الظَلمة؟. وذلك لأن الجماعة الإسلامية كانت قد كفرًت الملك «فهد بن عبدالعزيز» في حادثة لبس الصليب حينما كان في زيارة لروما، وكان من التقاليد المعروفة أن من زار الفاتيكان يوضع في رقبته الصليب، فاعتبرت الجماعة أن هذا الفعل ردة وولاء للنصارى. ولكن الشيخ ابن باز بيّن في فتوى له أن هذا الفعل ليس ردة، وليس من الولاء المخرج من دين الله[821]. وكذلك فتواه الشهيرة في الاستعانة بالقوات الأمريكية في حرب تحرير الكويت. وقد نقلوا عن الدكتور عمر عبدالرحمن أنه قال عن الشيخ ابن باز إنه من علماء البترول، وإن حب الحق إليه أقوى من حبه للشيخ ابن باز.

أما الإمام الأكبر الدكتور محمد سيّد طنطاوي[822] فاتخذت الجماعة منه موقفاً عدائياً بعدما أفتى بجواز قتل قاتل فرج فودة تعزيراً، واشتد الهجوم بعد فتواه الشهيرة بتحليل فوائد البنوك، وكذلك استقباله للحاخام اليهودي، وأهم من ذلك عند الجماعة موقفه الدائم من البابا شنودة وقبوله لدعوته على الإفطار في الكنيسة، وهو ما تعتبره الجماعة الإسلامية من الولاء الصريح الذي يُخرج من الملة. وكان الشيخ طنطاوي من أبغض العلماء لدى الجماعة الإسلامية، وقد وصل العداء له لدرجة أنهم كانوا يتمنون موته ويتمنون لو تمكنوا

---

(821) الحقيقة أنه ليس من التقاليد المعروفة لبس الصليب عند زيارة الفاتيكان!! والحادثة لم تحصل في روما بل الذي حصل أن الملكة البريطانية منحت الملك وساماً رفيعاً قلدته إياه وكان الوسام على شكل صليب.

(822) شيخ الأزهر السابق، ت2010.

منه لم يتوانوا في قتله، محتسبين ذلك عند الله. (وقد تراجعت الجماعة عن هذه النظرة الخاطئة في حق فضيلة الإمام الأكبر بعد ذلك).

و - الجماعة واليهود

في العصر الحديث أصبح اليهود هم العدو الأول للأمة بعد احتلالهم للأرض المقدسة، وهذا موقف المسلمين عموماً، أما موقف الجماعة الإسلامية فإنه لا يختلف عن موقف المسلمين بل هو أشد من ذلك، ومع ذلك فإن هذا الموقف «نظري» لا عملي، بمعنى أن الجماعة الإسلامية قامت بكثير من العمليات المسلحة ضد أهداف أمنية في مصر، وضد كثير من السياح لم يكن من بينهم أي سائح يهودي، مع وجود كثير من وفود السياح اليهود، ما جعل البعض يشكك في الجماعة، ويدّعي وجود علاقة خفية بين الجماعة الإسلامية وإسرائيل. ولكن الحقيقة غير ذلك. فالجماعة ترى وجوب قتال العدو القريب قبل قتال العدو البعيد، ونستطيع أن نرى ذلك من خلال أهم كتبهم. ففي كتاب «الفريضة الغائبة» وتحت عنوان «العدو القريب والعدو البعيد»: هناك قول بأن «ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة. والحقيقة أن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعي واجب على كل مسلم، ولكن رسول الله وصف المؤمن بأنه «كيّس فطن»، أي إنه يعرف ما ينفع وما يضر، ويقدم الحلول الحازمة الجذرية، وهذه نقطة تستلزم توضيح الآتي:

أولاً: إن قتال العدو القريب أَوْلى من قتال العدو البعيد.

ثانياً: إن دماء المسلمين ستنزف، وإن تحقق النصر، فالسؤال الآن: هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أن هذا النصر هو لصالح الحاكم الكافر وهو تثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله؟».

ز - الموقف من المسيحيين

اتخذت الجماعة الإسلامية موقفاً عدائياً شديداً من المسيحيين مثل اليهود ولكن الفرق بين الموقفين أن الموقف من المسيحيين لم يكن موقفاً نظرياً فحسب بل تم ترجمة هذا الموقف إلى أحداث فعلية تمثلت في عمليات عسكرية وأحداث عنف وشغب وقتل.

وقد استعرض محمد أبو عطية بعض الأحداث التي ترسم موقف الجماعة من المسيحيين، بداية من أحداث الزاوية الحمراء عام 1981 وكانت الجماعة في ذلك الحين متحدة مع تنظيم الجهاد، مروراً بأحداث الفتنة الطائفية في سوهاج بعد أن اتهم أعضاء الجماعة الإسلامية المواطنين المسيحيين بحرق مسجد القطب بمدينة سوهاج، وحرضوا المواطنين على حرق كنيسة السيّدة العذراء الملاصقة للمسجد وذلك في مارس/آذار 1987. ثم أحداث الفتنة الطائفية في أبي قرقاص، حيث تم حرق عدد من الكنائس والصيدليات والمحلات التجارية بمحافظة المنيا في مارس/آذار 1990. فضلاً عن حوادث السطو على محلات الذهب بعين شمس والزيتون وشبرا.

وعن أسباب تشدد الجماعة مع المسيحيين يقول أبو عطية: «كان هناك اعتقاد بأن وجود النصارى في مصر من أهم الأسباب التي تحول دون تطبيق الشريعة الإسلامية. ففي كتاب «حتمية المواجهة» نجد الجماعة تقول إن الرئيس حسني مبارك صرّح في إحدى خطبه سنة 1984، أنه لا فارق مطلقاً بين المصريين بسبب الدين، فليس هناك ما يميز المسلم عن المسيحي. فكلاهما مصري، وسخر من مقالة أن الذمي لا ولاية له على المسلم، وكانت دعوة السادات وتصريحات زوجته، وغيرها على لسان وزير الإعلام الأسبق

عبدالمنعم الصاوي في رحلاتهم بأوروبا وأمريكا، كلها تحمل تأكيداً للبابا شنودة بعدم تطبيق الشريعة الإسلامية أبداً في البلاد». هذا فضلاً عن اعتقاد الجماعة أن النصارى يقومون بعمليات تبشير داخل مصر.

حـ - ضد الشيوعية

موقف الجماعة الإسلامية من الشيوعيين هو الصدام دائماً ولا يوجد أي مجال للتفاهم، والسبب في ذلك أن قادة الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت كانوا من الشباب المتحمس الذين سمعوا العلماء الذين يحاضرونهم في المعسكرات التدريبية أن الشيوعي ما هو إلا «كلب»، كما كان يقول ذلك شيخ الأزهر الأسبق د. عبدالحليم محمود الذي نذر نفسه لمحاربة الشيوعية. وكانت مجلة الدعوة التي كانت تصدر عن الإخوان المسلمين تعتبر أن أعداء الإسلام أربعة هم: اليهود، والصليبيون، والشيوعيون، والعلمانيون.

ط - العلمانية البغيضة

وكانت الجماعة الإسلامية تنظر لنفسها على أنها وحدها المسؤولة عن هذا الدين، فقد دخلت في صراعات متعددة مع كل الطوائف العلمانية بداية من الطلاب المنتمين إلى التيارات العلمانية كبعض الأسر في الجامعات، ثم الاحتكاكات الساخنة مع الكتّاب العلمانيين، لدرجة وصلت إلى قتل بعضهم، ومنهم الكاتب فرج فودة.

ولم يكن للجماعة قبل مبادرة وقف العنف صوت مسموع أو معتبر، ولم يكن لديهم أي وقت كافٍ للرد على العلمانيين فكراً بفكر، وحجة بحجة، بل كانت لغة الحوار في ذلك الوقت هي العنف وهي اللغة الوحيدة التي كان أفراد الجماعة الإسلامية يعرفونها في ذلك الحين. والباعث على ذلك ما ذكر في كتاب الميثاق

«إن العلمانية البغيضة دُسّت علينا وغُرست قسراً في تربيتنا فأنبتت هذه الأنظمة الجاهلة الكافرة التي تستبدل بشرع الله شرع الشيطان».

ي - صراع مع الإخوان

وبالرغم من أن الجماعة استقت الكثير من أفكار الإخوان نقلاً عن سيّد قطب وعلي جريشة والهضيبي وغيرهم إلا أن العلاقة لم تكن على ما يرام بعد ذلك، فقد وقعت بين الجماعة والإخوان الكثير من الصراعات. إذ قام الكثير من أبناء الجماعة في كثير من المؤلفات بنقد الإخوان واتهامهم بالتخاذل، ولننظر إلى بعض النقول عنهم، ففي بحث «تحقيق التوحيد بقتل الطواغيت» يقول الكاتب معرضاً بالإخوان: «إما أن يعقد وينكص ويهادن ويناور ويساور ويناقض ويبيع دينه جزءاً جزءاً. والذين يدخلون الانتخابات ليحققوا الشرعية عن طريق الديموقراطية الكافرة». وفي كتاب «حتمية المواجهة» الذي يعتبر من أهم الكتب عند الجماعة في المرحلة الأولى، حينما حكموا على كل الجماعات بالضلال، نجد ما نصه «بعض الإخوان المسلمين يشيدون بحسني مبارك، كما أشادوا بالسادات من قبل! وفي سياستهم لدخول مجلس الشعب تحالفوا مع حزب الوفد العلماني، صاحب مبادئ الكفر والضلال، ومدحوا زعماءه (النحاس وسعد زغلول وسراج الدين) الذين كانوا حرباً على الإسلام، وفي سبيل الانتخابات عقدت المؤتمرات المشتركة مع النصارى وعمل الجميع تحت شعار الوحدة الوطنية (الهلال والصليب). وتحت عنوان «وجاءكم النذير»، يقول تعريضاً بالإخوان: وشهدت سجون الليمان والاستقبال وأبي زعبل أعلام الدعوة الإسلامية مكبلين بالأغلال يواجهون مصيراً مجهولاً حالك السواد، وفتحت الزنازين وقيّدت الأيدي وكممت الأفواه. حتى تلك التي هادنت وسالمت ودعت لـ«رئيس المؤمن» بطول العهد والبقاء. يقول قادة الجماعة الإسلامية

عن الإخوان في تلك الأثناء: «إنهم جبناء ضعفاء ومقصرون وإنهم يفترون على الإسلام لجعله ضعيفاً ناقصاً مبتوراً ليوافق ما جبلوا عليه هم؛ وذلك مما لا يسكت عليه».

ك - تحالف مع الجهاد

عن طريق «محمد عبدالسلام فرج» استطاع تنظيم الجهاد أن يستقطب قيادات التيار الإسلامي في صعيد مصر التي كانت تمارس نشاطها من خلال ما عرف «بالجماعة الإسلامية» التي تولّت العمل داخل الجامعات خاصوصاً في محافظات الصعيد، وهو ما جعل بعض الباحثين يشير إلى امتداد نشاط تنظيم الجهاد الذي أسسه عبدالسلام فرج إلى فرع الصعيد الذي تزعمه كرم محمد زهدي، أحد قادة الجماعة، وقد اتحد تنظيم الجماعة مع الجهاد في تنظيم واحد تحت إمارة عمر عبدالرحمن. وبذلك اعتبر الشيخ عمر بمثابة «الأب الروحي» للتنظيم، وبهذا أصبح موقف الجماعتين متحداً حتى بدأ التميز التنظيمي للجماعة بالانفصال عن جماعة الجهاد، وكان السبب في ذلك، كما يروي أحد المعتقلين القدامى في قضية الجهاد، حول قضية الإمارة، والعذر بالجهل. فكانت الإمارة سبباً في انشقاق الجماعة الإسلامية عن الجهاد، بسبب إرادة الجماعة تولية عمر عبدالرحمن أميراً عاماً للتنظيم. فرفضت قيادات القاهرة والجيزة والإسكندرية ذلك، ورأوا أنه لا يصلح شرعاً تولية «الضرير» أميراً، وأن «عبود الزمر» هو الأحق بالإمارة لدرايته بفقه الواقع، الذي من المفترض أن يحتل الأولوية في المرحلة المقبلة، كما أن فقه الشرع يمكن توفيره من خلال قيادات أخرى.

وعلى الرغم من انفصال جماعة الجهاد عن الجماعة الإسلامية منذ وقت مبكر إلا أن مظاهر التعاون والاشتراك في الفكر ظلت قائمة بينهما، فنجد

أنهم متفقون معاً على الموقف من النظام السياسي والإطار الفكري للنظام «العلمانية» ـ والحكم والحكومة والنخبة الحاكمة ـ موقفهم من مجلس الشعب والديموقراطية والعمل الحزبي، كذلك موقفهم المشترك من الجماعات داخل الساحة الإسلامية، فموقفهم يكاد يكون واحداً من الإخوان المسلمين، وجماعة التكفير والهجرة وجماعة التوقف والتبيين، والسلفيين والتبليغ والدعوة.

وكان بعد ذلك وعلى امتداد فترة كبيرة إذا قامت الجماعة الإسلامية بأي عمل عسكري كقتل أحد الضباط وتفجير لأي منشأة أو اغتيال لشخصية سياسية تقوم جماعة الجهاد بالمباركة للعمل، بعدما تعلن الجماعة الإسلامية مسؤوليتها عن الحادث، وكذلك العكس.

وظلت العلاقة على ذلك طوال فترة التسعينيات حتى إعلان مبادرة وقف العنف من جانب الجماعة الإسلامية يوم 5 يوليو/تموز1997 في قضية الاغتيالات الكبرى، فبدأ الشرخ يظهر بوضوح كبير. واشتد النزاع والصراع بينهما بعد إعلان المبادرة من جانب واحد. وتحوّل أفراد الجهاد إلى جلادين للجماعة الإسلامية، والسبب وراء ذلك أن أفراد الجماعة كانوا يزايدون على أفراد الجهاد بكثرة العمليات العسكرية، فإذا بهم في يوم وليلة يعلنون توبتهم وندمهم، ويومها أعلن أبو حمزة المصري من لندن أنه يجب على الجماعة الإسلامية أن تحل نفسها فلم يعد لبقائها فائدة.

كتاب الفريضة الغائبة

وضع محمد عبدالسلام فرج، أحد مؤسسي تنظيم الجهاد، كتاب «الفريضة الغائبة» الذي كان بمثابة الرافد الفكري والأساسي للتنظيم، وهذا الكتاب مثّل البنية الأساسية التي قامت عليها كل عمليات العنف التي قام بها

التنظيم. وفي كتابه هذا، انتقد فرج إسقاط فريضة الجهاد وإهمال علماء العصر لها، وتجاهلها، كاشفاً عن أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف. وقد استشهد بالحديث المروي عن رسول الله: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبدالله وحده لا شريك له، وجعل الله رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم». وأكد فرج ضرورة إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة التي بشّر بها رسول الله، فضلاً عن كونها من أوامر المولى عز وجل، وأن على كل مسلم بذل قصارى جهده لتنفيذها. وقد بنى فرج ذلك على الحديث المروي عن الرسول: «إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشرقها ومغربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها»، (رواه مسلم وأبو داوود).

ورد فرج على أقاويل اليائسين من قيام الدولة الإسلامية والذين يستندون إلى حديث الرسول «اصبروا فإنه لا يأتي زمان إلا والذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم»، بحديث رسول الله: «أمتي مباركة لا تدري أولها خير أم آخرها»، وشدد فرج على أن الآية القائلة ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾ (النور، 55)، تؤكد أن حكم الله سوف يرجع ويسود.

وأوضح أن قيام الدولة الإسلامية مرتبط بتطبيق شرع الله، واستشهد بالآية ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة، 44)، وأن قيام الدولة الإسلامية واجب وفرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به هو واجب، «وعلى ذلك فإذا كانت هذه الدولة لن تقوم إلا بقتال فقد وجب علينا القتال»، ولذا أورد فرج إجماع علماء المسلمين على ضرورة إقامة

الخلافة الإسلامية، مذكّراً المسلمين بحديث الرسول «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية». فالمقصود من البيعة هنا «بيعة الخلافة». وتساءل فرج عن ماهية الدولة التي نعيش فيها وهل هي دولة إسلامية أم لا؟. مؤكداً أن من شروط الدولة المسلمة أن تعلوها أحكام الإسلام، حيث أفتى الإمام أبو حنيفة بأن دار الإسلام تتحول إلى دار كفر إذا توفرت فيها أشياء، أولها أن تعلوها أحكام الكفر، والثاني ذهاب الأمان عن المسلمين. واستشهد فرج بفتوى شيخ الإسلام ابن تيميه عندما سُئل عن بلد تسمى ماردين كانت تحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها أناس أقاموا فيها حكم الكفر، فهل هي دار حرب أم سلم؟ فقال إنها ليست بمنزلة دار السلم التي يجري عليها أحكام الإسلام، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، وإنما يعامل المسلم فيها بما يستحق، ويعامل الخارج على شريعة الإسلام بما يستحقه، وقد وقف عبدالسلام فرج على هذه النقطة الأخيرة، وعليها بنى موقفه من النظام الحاكم، فقال إن الدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون، فالكفر ومن ثم «الحرب» على الدولة والحكام، و«الإسلام» ومن ثم «السلم» لجمهور المسلمين. واستشهد بالآية التي تقول ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة، 50)، واعتبر فرج أن حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام وقد تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام سوى أسمائهم، وقد اتفق علماء المسلمين على أن أي طائفة إن امتنعت عن بعض واجبات الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها وإن تكلمت بالشهادتين. ورفض فرج في كتابه الآراء التي ترى إمكانية إقامة الحكم الإسلامي دون جهاد، وذلك بأن ننشغل بطاعة الله وتربية المسلمين والاجتهاد في العبادة، وسخر فرج ممن يظن أن هذا القول ناسخ لفريضتي الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، معتبراً أن من يقول ذلك يهلك نفسه، لأنه يهمل أعلى درجات الطاعة

وهو الجهاد الذي اعتبره الرسول ذروة سنام الإسلام، حين قال «من لم يغز أو يحدث نفسه بالغزو مات ميتة الجاهلية»، أو على شعبة من نفاق.

كما رفض فكرة قيام أحزاب إسلامية معتبراً أن إنشاءها وسيلة لبناء «دولة الكفر»، حيث إنهم سيشاركون في الآراء ويشتركون في عضوية المجالس التشريعية التي تشرع من دون الله.

وانتقد من يقول إن الإسلام لا يمكن تطبيقه على الناس دون تهيئتهم لذلك، معتبراً أن قولهم هذا يعد توجيه اتهام للإسلام بأنه ناقص وعاجز، موضحاً أن الدين صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، وأنه دين قادر على تسيير المسلم والكافر والفاسق والصالح، رافضاً الحديث عن إقامة الدولة الإسلامية بالهجرة إلي بلد آخر وإقامة الدولة الإسلامية هناك ثم العودة مرة أخرى كفاتحين. وأكد فرج في كتابه أن الدعوة إلى الانشغال بطلب العلم عن فريضة الجهاد غير سليم، متسائلاً كيف نترك فرض عين من أجل فرض كفاية، وحتى لو تحدثنا عن ضرورة العلم فهل ينكر العلم الإسلامي قدر فريضة الجهاد وأن الله قد كتب علينا القتال، فتأخير الجهاد بحجة طلب العلم هي حجة من لا حجة له. فهناك مجاهدون منذ بداية دعوة النبي في عصور التابعين وحتى عصور قريبة لم يكونوا علماء وفتح الله على أيديهم أمصاراً كثيرة ولم يحتجوا بطلب العلم أو معرفة الحديث وأصول الفقه.

واستند فرج في كتابه على قول القاضي عياض «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل» للخروج على الحاكم، وأنه يجب قتال كل من خرج عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت بالشهادتين. واعتبر فرج أن قتال العدو القريب أَوْلى من قتال العدو البعيد، رغم وجود مقدسات تقع تحت الاحتلال.

وأبطل فرج مقولة إن الإسلام لم ينتشر بحد السيف، وإن الجهاد شرع للدفاع فقط، ورد على ذلك بقول الرسول حين سئل عن أفضل الجهاد فقال «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»، مفسراً ذلك بأن القتال في الإسلام هو لرفع كلمة الله في الأرض في وجه أئمة الكفر الذين حجبوا الإسلام عن البشر، وبعد ذلك لا يكره أحد، ولذا يجب على المسلمين أن يرفعوا السيوف في وجوه القادة الذين يحجبون الحق ويظهرون الباطل.

وتحدث عن آية السيف وهي التي يقول فيها الله عز وجل ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾(التوبة، 5)، وساق فرج تفسير الحافظ بن كثير الذي قال فيه إن هذه الآية نسخت كل عهد بين النبي وبين أحد من المشركين، كما أورد قول العرفي عن ابن عباس في هذه الآية حين قال: «لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة منذ نزلت براءة». كما أورد قول الحسين بن فضل في هذه الآية، وهي أن الآية نسخت كل آية في القرآن فيها ذكر الإعراض والصبر على أذى الأعداء، ولذا فمن العجب أن يستدل بالآيات المنسوخة على ترك القتال والجهاد. وذكر فرج أن الأمر المتفق عليه هو أن المسلمين كي يجاهدوا لا بد لهم من قوة، ولكن كيف تتحقق هذه القوة ونحن معطلون لفرض الجهاد والله تعالى يقول ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾(التوبة، 46). كما أن الرسول قال: «إذا ضمن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة، وتركوا الجهاد في سبيل الله، وأخذوا أذناب البقر أنزل الله عليهم من السماء بلاء فلا يرفعه عنهم حتى يراجعوا دينهم».

ورأى أن العدو الآن يقيم في ديار الإسلام، بل أصبح يمتلك زمام

الأمور، وذلك العدو هو هؤلاء الحكّام الذين انتزعوا قيادة المسلمين، ومن هنا فجهادهم فرض عين.

وتعرّض فرج لمسألة مراتب الجهاد وكذلك مراحله، حيث أوضح أن الجهاد مراتب، ولذا فليس من حق أحد أن يتحجج بأنه يحتاج إلى تربية نفسه وأنه ما زال في هذه المرحلة ثم سينتقل لمرحلة أخرى بعد ذلك، واعتبر فرج هذا الترتيب خاطئاً،حيث أوضح أن السيرة ذكرت أنه عندما ينادي مناد بالجهاد كان الجميع يخرج في سبيل الله حتى مرتكبو الكبيرة وحديثو العهد بالإسلام. وضعّف فرج الحديث القائل بأن الجهاد الأكبر هو جهاد النفس. موضحاً عقوبة ترك الجهاد حين أورد الآية الكريمة ﴿إِلاَّ تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً وَيَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ وَلا تَضُرُّوهُ شَيْئاً وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[823] (التوبة، 39).

الشيخ الدكتور عمر عبدالرحمن

كان أبرز المدافعين عن فكر الجماعة الدكتور عمر عبدالرحمن -الذي بُرّئ في قضية الاغتيال- المتهم بأنه مفتي الجماعة وأميرها. وقد صاغ الدكتور عمر عبدالرحمن خلال دفاعه عن المفاهيم التي تحملها الجماعة ثلاثة مباحث تناول في المبحث الأول تعريف الإسلام ودوره في تربية الفرد والأسرة، مشدداً على أن من أساسيات الدين الإسلامي التسليم بقضية الحاكمية لله وحده، ورفض أي مشاركة من البشر في التشريع الذي هو حق الله وحده، وأن دور البشر في الأرض هو عبادة الله وتطبيق شرعه. وفسّر في بحثه الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

(823) انظر خصوصاً: محمد عمارة، الفريضة الغائبة، جذور وحوارات، دراسات ونصوص، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009. وقد اعتمدنا الطبعات الصادرة عن تنظيم الجهاد نفسه خلال أعوام 1979-1984.

تَأْوِيلاً﴾ (النساء، 59)، ليثبت أن السادات لا يُعد من أولياء الأمر، وذلك رداً على البحث الذي قدمته النيابة العامة -بمساعدة بعض علماء الأزهر- لإدانة جماعة الجهاد باعتبارهم خرجوا عن طاعة ولي الأمر[824]. وفي تفسيره أيضاً للآية الكريمة ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة، 44)، أكد الدكتور عمر عبدالرحمن على أن هذه الآية تشمل كل من لا يحكم بما أنزل الله -اليهود والنصارى والمسلمون- وذلك رداً على الرأي القائل بأن هذه الآية نزلت خصيصاً لليهود عندما أنكروا حد الرجم. واستند في رأيه إلى أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتفسير علماء السُنّة أمثال الكناني، والإبناري، وابن عباس، وعكرمة، وابن جرير، والألوسي، فاعتبر» أن الحكم بما تضعه الأفراد من قوانين مستوردة من دول الكفر لتطبق في البلاد الإسلامية، ولا سيما في المواد التي هي صريحة في مخالفة الكتاب والسُنّة الصحيحة أو الحسنة، كفر بلا ريب، وضلال لا يرقى إليه شك كإباحة الربا، وممارسة الزنا، والشذوذ الجنسي، وإلغاء الحد على شارب الخمر، والزاني، والسارق. وكذا يكفر من يتحاكم إلى ذلك القانون راضياً به[825]. وفي نفس السياق أيضاً، قدم الدكتور عبدالرحمن تفسيراً للآية الكريمة ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة، 50) اعتبر فيه «أن القرآن يوقفهم (يقصد أهل الديانات السماوية الثلاث) على مفرق الطريق. إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية. ولا وسط بين الطرفين ولا بديل. حكم الله يقوم في الأرض وشريعة الله تنفذ في حياة الناس، ومنهج الله يقود حياة البشر، أو أن حكم الجاهلية وشريعة الهوى ومنهج العبودية». وأكد، بناء على هذا التفسير، أن

---

(824) الكلمة التي تختص بالشريعة الإسلامية التي ألقاها فضيلة الشيخ الدكتور عمر عبدالرحمن في القضية رقم 462 لسنة 1981، المعروضة أمام محكمة أمن الدولة العليا، بتاريخ 1983/9/5 ص3 - 6. ويعود الفضل إلى أحمد سويدان في نشر هذا النص، أنظر سويدان مرجع سابق ذكره.

(825) المصدر نفسه، ص 9.

الجاهلية ليست فترة من الزمن، بل وضع من الأوضاع الذي وجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غداً. وهو صفة مناقضة للإسلام، لأن «الناس- في أي زمان وفي أي مكان -إما أنهم يحكمون بشريعة الله- دون فتنة عن بعض منها -ويقبلونها ويسلّمون بها تسليماً، فهم إذاً في دين الله، وإما أنهم يحكمون بشريعة من صنع البشر-في أي صورة من الصور- ويقبلونها، فهم إذاً في جاهلية وهم في دين من يحكمون بشريعته وليسوا بحال في دين الله». وبناء على هذا التفسير رفض الدكتور عبدالرحمن كل التبريرات التي تقدمها الدولة ومنظروها من مدنيين وعلماء دين الذين يردّون عدم تطبيق الشريعة الإسلامية إلى «الظروف» و«الملابسات» و«عدم رغبة الناس» والخوف من الاعداء[826].

وفي المبحث الثاني الذي قدمه الدكتور عمر عبدالرحمن، وهو بمثابة رد على مداخلة النيابة العامة التي اتهمت فيه الجماعة بأنهم «خوارج» ينادون بأن الحكم لله، في حين يريدون أن يكون الحكم لهم، وبأنها فئة تتبع «الأزارقة» (فرقة إسلامية كفرّت علياً وطلحة والزبير وعائشة) ؛ ردّ الدكتور عمر عبدالرحمن نافياً هذه التهم، مؤكداً أن من يخرج على علي (عليه السلام) وهو الإمام الذي كان أحرص الناس على تنفيذ شرع الله والحكم بكتاب الله وسُنّة رسوله يعد خارجياً، وأن من يخرج على الحكم القائم على «الاشتراكية الديموقراطية» والداعي إلى «الوحدة الوطنية» و«السلام الاجتماعي»، الذي «يستبدل القرآن بميثاق العمل الوطني وبيان 30 مارس/أيار وورقة أكتوبر/تشرين الأول»، ويُصبح «حليفاً لليهود صديقاً لبيغن»، ويعتبر «أن المناداة بالخلافة جريمة لا تغتفر»، من يخرج على الحكم الذي يقوم على هذه» الأباطيل» «ليس بخارجي ولكنه مسلم مجاهد مؤمن تقي». أما تهمة أن الجماعة تتبع الأزارقة، فقد تبرّأ منها الدكتور عمر

---

(826) المصدر نفسه، ص11.

عبدالرحمن، وأكد على محبة أصحاب الرسول (صلى الله عليه) وإجلال «علماء السلف» و«أهل الخير والأثر» و«أهل الفقه والنظر»، وأعلن موقف الجماعة بقوله: «نحن نبرأ إلى الله من معتقد الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجبرية والشيعة ومن كل معتقد ضال، وندين لله بعقيدة أهل السُنّة والجماعة، عقيدة السلف الصالح والائمة الأكابر، أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وسائر علماء المسلمين[827].

كما هاجم د. عبدالرحمن ما أسماه «اختراع قواعد للإيمان جديدة»، كادعاء النيابة بأن «الإيمان بأن الحاكمية لله لا يعني تأثيم المجتمع الإسلامي في الظروف الفكرية والاجتماعية الدقيقة التي يمر بها»، وأن «الجهاد الشامل جهاد النفس والشيطان والفقر والمرض والجهل. أما الجهاد الذي هو القتال ذلك مفهوم غريب عن الفكر الإسلامي». واعتبر أن هذه الدعاوى باطلة لأن مخالفة الحاكمية لله في المجتمع ليس لها من معنى سوى أن هذا المجتمع آثم ضال ما دام مبتعداً عن شرع الله. وأن النيابة بقولها في الظروف الفكرية والاجتماعية الدقيقة التي تمر بها البلاد تتبع هواها وتريد أن تحمل الناس على اتباع هذا الهوى. وهي تريد -أي النيابة- أن تشرّع غير ما شرع الله ورسوله». أما في تعريف مفهوم «الجهاد» الذي قدمته النيابة، فرأي د. عبدالرحمن أنه ليس هناك «نص واحد في الكتاب أو السُنّة ورد فيه أن الجهاد هو جهاد الفقر والمرض والجهل». وأكد أن «الجهاد في لسان الشرع، وفي المفهوم الإسلامي يعني القتال في سبيل الله لإعلاء كلمة الله وهو مفهوم اتفقت عليه الأمة منذ أربعة عشر قرناً من الزمان. ففي صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وفي سائر

(827) ردود على مفتريات النيابة، د. عمر عبد الرحمن، المبحث الذي قدمه للرد على اتهامات النيابة العامة لجماعة «الجهاد»، في القضية رقم 462 لسنة 1981 المعروضة أمام محكمة أمن الدولة العليا، 1983/9/5، ص14.

كتب السُّنّة أبواب الجهاد تتحدث عن القتال، والفيء، والغنيمة والجزية، وأحكام الحرب ومشروعيته[828].

كما فنّد عبدالرحمن عدة مفاهيم فكرية وتفسيرات دينية/سياسية استندت إليها النيابة العامة لإدانة الجماعة، وتتمحور حول وجود أمة إسلامية أو غيابها. فاعتبر أن رأي النيابة القائل بأن غياب الشريعة الإسلامية أو بعضها عن حكم بلاد المسلمين لا يعني غياب الأمة الإسلامية، هو رأي باطل لأن وجود الأمة الإسلامية مقترن بوجود مجتمع يعلوه حكم الله ولا يكون وجود الأمة الإسلامية بتواجد مسلمين في بلاد يحكمها قانون وضعي. وأعطى مثالاً على ذلك وجود المسلمين في مكة أيام حروب الردة، ووجودهم في أيامنا في «إسرائيل» والصين والهند والفلبين، مؤكداً أن وجود مسلمين في دولة ما لا يعطي الصفة الإسلامية لهذه الدولة. كما أنكر عبدالرحمن صوابية الفكرة التي تقول بها النيابة حول أن «الكفر هو الشرك فقط لا غير»، وأن «من نطق بالشهادتين لا يمكن رميه بالكفر»، فاعتبر أن الشطر الأول يعني تبرير قيام الحكام باستبدال شرع الله بقوانين وضعية سنها البشر، وبما أنهم لا يشركون بالله فليس هذا كفراً. ورأى أن مجرد استبدال شرع الله بشريعة من صنع البشر هو شرك بالله، وإيجاد أنداد له. كما أن النطق بالشهادتين يعني دخول الإسلام ما دام لا يأتي الناطق بالشهادتين بفعل ينقض شهادته، أي إنه ربط الإيمان بالعمل. فمن شهد وسجد لمخلوق يعتبر ناقضاً للشهادتين، ويصبح مرتداً خارجاً عن الملة، وأيد رأيه هذا بمنهج أهل السُّنّة والجماعة الذين ربطوا بين العمل والاعتقاد في التفرقة بين الإيمان والكفر[829].

---

(828) المرجع السابق، ص14-15.

(829) المرجع السابق، ص16-17 و22-25.

أما في المبحث الثالث الذي قدّمه الدكتور عبدالرحمن تحت عنوان «الرد العلمي على رد الأزهر عن شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل»[830]. فقد تناول فيه موقف شيخ الأزهر الذى حاول في رده على شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل إضفاء الصفة الشرعية على معاهدة الصلح بين مصر و«إسرائيل»؛ وارتكز عبدالرحمن في شرح رؤيته المناقضة لرؤية شيخ الأزهر وتفسيره على ثلاثة أسس هي: أولاً اعتبر أنه «لا يجوز إقرار الكفار على أرض المسلمين بأي حال»، واستند في ذلك إلى فتوى الأزهر الشهيرة التي نادت بذلك، وانتهت إلى «الحكم بكفر كل من يتعاون مع اليهود، أو يعينهم على البقاء في فلسطين». وأكد على «أن جهاد اليهود أصبح فرضاً عينياً على كل مسلم كالصلاة والصيام»، ولا يمكن إسقاط هذا الفرض العيني بمعاهدة تخالف ما افترضه الله، وذلك «بجعل حرب أكتوبر هي آخر الحروب، بينما يجعل الإسلام حرب اليهود فرضاً عينياً على كل مسلم حتى يخرجوا من فلسطين». ورأى أن المعاهدة «تُقرّ اليهود على أرض فلسطين، وتعترف بشرعية حكومتهم، وتتبادل معهم السفراء وتتعهد لهم بحسن الجوار، وهي اتفاقية تصطدم بفرض عيني». واستند عبدالرحمن في تفسيره هذا إلى قول الكاساني[831] «إذا هجم العدو على بلد من بلاد المسلمين أصبح الجهاد فرض عين». معتبراً أن معاهدة الصلح تناقض وتصادم بشكل صريح وفاضح أحكام الإسلام وتستسلم لكل رغبات اليهود، وذلك باعترافها بالحدود الدائمة «لإسرائيل»، والتعهد باحترام وسلامة أراضي الطرف الآخر واستقلاله السياسي، والإقرار بحق «إسرائيل»، في العيش بسلام داخل دودها،

---

(830) الشيخ صلاح أبو إسماعيل أحد قادة العمل الإسلامي في مصر، وكان يتزعم جناحاً له وزن كبير داخل جماعة الإخوان المسلمين، ويعد من التيّار القطبي (نسبة إلى سيّد قطب) وكان قد قدم شهادته حول أفكار جماعة الجهاد أثناء المحاكمة بناء على دعوة المحامين الذين يدافعون عن الجماعة.

(831) ملك العلماء الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، المتوفى عام 1191م. من فقهاء القرن السادس هجري، الثاني عشر ميلادي، حلبي، حنفي المذهب.

والتكفل بعدم صدور أي فعل من أفعال الحرب ضدها[832].

أما الأساس الثاني الذي بنى عليه عبدالرحمن رؤيته المعارضة لمعاهدة الصلح، واستناداً إلى مصادر فقهية سُنيّة -شافعي وحنفي وحنبلي- فقد كان عدم جواز عقد صلح مع الكفار دون تحديد مدة -أقصاها عشر سنوات أسوة بعمل الرسول (صلى الله عليه وسلّم) عام الحديبية- أي أن تكون المعاهدة موقتة حتى لا تسقط فريضة الجهاد. واعتبر أن نصوص المعاهدة «تتناقض صراحة مع هذا المبدأ الشرعي الأصيل في أن الصلح يجب أن يكون موقتاً حتى لا تسقط فريضة الجهاد، بل على العكس من ذلك تماماً تصر المعاهدة على أنها دائمة، وأن حالة الحرب قد انتهت تماماً، كما تقول مقدمة المعاهدة». ويسخر عبدالرحمن في رده على شيخ الأزهر الذي اعتبر «أن المعاهدة قد انطوات تحت لواء الأحكام الشرعية»؛ ويسأله بما يجيب لو أراد الفلسطينيون المذبوحون في صبرا وشاتيلا أن يوجه لهم كلمة. ويعلق على هذا السؤال بقوله. «ماذا يقول (يقصد شيخ الأزهر)، أيحرّضهم على الجهاد. وهذا ممنوع بنص المعاهدة. أيطالب الحكومة المصرية بمساعدتهم، ولو بطريق غير مباشر. وهذا ممنوع بنص المعاهدة. أيطالبهم بالعمل على إعادة فلسطين؟ وقد ألغت المعاهدة فلسطين وحلت محلها إسرائيل التي لا حدود لها»[833].

أمّا الأساس الثالث لوجهة النظر المعارضة للمعاهدة والتي قدمها الشيخ عبدالرحمن فكان تفنيد المزاعم التي قدّمها شيخ الأزهر لتبرير أفعال الرئيس أنور السادات تحت حجة أن ذلك «جرى تحت ضغط الضرورة» استناداً

---

(832) د. عمر عبدالرحمن: الرد العلمي على رد الأزهر عن شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل.. المبحث الذي قدمه للرد على شيخ الأزهر في القضية رقم 462 لسنة 1981 المعروضة أمام محكمة أمن الدولة العليا، 1983/9/5، ص2-4.

(833) المصدر نفسه، ص4-5.

لقول الشوكاني في جواز الصلح للضرورة. فرأى أن هناك ضوابط لهذا المبدأ، وهو عدم مخالفة الشريعة الإسلامية التي منها تحقيق العدل، وأداء الأمانات، ودفع الضرر، والحفاظ حقيقة على مبدأ التدين وأصول العقيدة الإسلامية. وأعطى مثالاً على ذلك، أنه «لا يحل الزنا والقتل والكفر بأي حال من الأحوال لأن هذه مفاسد في ذاتها»، ليؤكد على أن «من مخالفة مبادئ الشريعة الصلح الدائم مع اليهود، إذ لا يجوز الصلح مع الأعداء إلا على قواعد عهد الذمة، والتزام الأحكام الإسلامية. كما لا يجوز إقرار الغاصب لبلادنا على غصبه، وكل ما يجوز هو مهادنته الهدنة المؤقتة التي يجوز تحديد مدتها بحسب الضرورة أو الحاجة»، معتبراً أن كل الحجج التي قدمت لتبرير المعاهدة تدل على تورط «بعض العلماء الرسميين» «دفاعاً عن السلطة الغاشمة» «واستدلوا بكتب تجزم في طياتها بمخالفة المعاهدة للقواعد الشرعية[834].

وإضافة إلى ما تقدم، فقد دافع الدكتور عمر عبدالرحمن عن فكرة الخروج على الحاكم الذي يستبدل شريعة الله بالأحكام الوضعية، ويرفض أن يعتبر هؤلاء الحكّام حكاماً ظالمين لا يجوز الخروج عليهم، بل يعتبرهم كفرة خارجين عن الملة والإسلام يجب الخروج عليهم. كما رفض عبدالرحمن تعريف مفهوم الإيمان الذي قدّمه شيخ الأزهر، والقائل بأن «الإيمان هو التصديق» فحسب؛ واعتبر أن ذلك مخالف لقول جمهور أهل السُّنّة والجماعة والحديث أمثال مالك والشافعي وأحمد بن حنبل والأوزاعي، الذين قالوا «أن الإيمان هو تصديق بالجنان، وعمل بالأركان، وقول باللسان»، بمعنى أنهم أدخلوا في مسمى الإيمان القول والأعمال[835].

---

(834) المصدر نفسه.

(835) المصدر نفسه، ص6-99.

كيف بدأ العنف؟

«لقد كانت أكبر خسائر عملية اغتيال السادات هو نجاحها، ذلك أن النجاح يصور لصاحبه أنه على صواب»، تُعَد هذه الكلمة التي قالها أحد المشاركين في عملية الاغتيال مفتاحية لفهم كيفية تولد العنف وصناعته وكيفية التصاقه بفكر ما يبرر ممارسته وتوريثه.

تقول الدكتورة سلوى العوا[836] إن الجماعة الإسلامية لم تعمم التكفير، ولم تقل بتكفير أي مسلم سوى الحاكم، لإعراضه عن تطبيق شرع الله؛ غير أنها تميزت في جامعات الصعيد بنوع من الحدة في التعامل مع خصومها من الطلاب اليساريين، حتى إن هذه الخصومة وصلت في بعض الأحيان إلى الضرب واستخدام العنف، وظهرت بشائر تغيير المنكر باليد داخل الجامعة، والتي ما لبثت أن امتدت خارجها لتميز هذا التيار الجديد، وتعرض الإخوان لنقد شديد من أفراد الجماعة الإسلامية، فكانوا يطلقون عليهم «الإخوان المستسلمين».

كان تغيير المنكر باليد سابقاً على عملية التنظير له داخل الجماعة الإسلامية، لكن حدثت تطورات في مصر والمنطقة عجّلت بتبلور العنف، من أبرزها معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، والتي أثارت سخطاً شعبياً كبيراً ضد شخص الرئيس السادات. ومن هذه الأحداث أيضاً الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، والتي غازل نجاحها حلم الإسلاميين في إقامة الدولة الإسلامية. ويبدو أن مسألة العنف تغلغلت داخل صفوف الجماعة منذ زيارة السادات للقدس وتوقيع كامب ديفيد وانطلاق الثورة الإسلامية في إيران، ولكن أيضاً مع تطور وضع الكفاح الفلسطيني المسلح في لبنان إثر اندلاع الحرب الأهلية (1975)، إذ

(836) سلوى العوا، الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر1974-2004، مكتبة الشروق الدولي، القاهرة، الطبعة الأولى 2006، ص. 66-80.

باعتقادي أنه كان لمشاهد مجازر تل الزعتر والمسلخ والكرنتينا (1976) وللحملة العربية والإسلامية والدولية المتضامنة مع الشعب الفلسطيني بعد انهزام أمريكا في فيتنام وكمبوديا (1975)، الأثر الأكبر في تصاعد تيار العنف داخل الجماعات الإسلامية. وليس بالصدفة أن تأتي شرارة العنف الأولى في مصر (1975) من الضابط الفلسطيني صالح سرية، الهارب من أيلول الأردن ثم من عراق صدام حسين، أو من الفلسطيني الآخر سالم رحال، أحد كبار مؤسسي تنظيم الجهاد، أو من ضباط شاركوا في حرب أكتوبر المجيدة وفي الأعمال الفدائية التي تلتها، تماماً كما كانت قضية فلسطين والقتال ضد الإنكليز في القنال الإطار الموضوعي لتطور النظام الخاص والعنف داخل الإخوان.

ولعل تفاعل حدث زيارة القدس واتفاقية كامب دايفيد مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران وصمود المقاومة الفلسطينية في لبنان، إلى جانب هزيمة أمريكا المدوية في الهند الصينية ثم في بعض بقاع أفريقيا، ولّد حالة من التوتر في المجتمع المصري ترافقت مع وجود نموذج للتغيير (الثورة المسلحة من جهة، والجمهورية الإسلامية من جهة أخرى) في ظل غياب دور الدولة في المجتمع، الذي كان مركزياً وأساسياً قبل أن يتلاشى حين اتجهت مصر نحو اقتصاد السوق وآلياته، فكانت هناك مشكلة في علاقة الدولة بالمجتمع، هذا بالإضافة إلى وجود انسداد في طرق التعبير السياسي السلمي عن الرفض السياسي، ومن ثم كان المناخ ملائماً لنشوء حركات تغييرية تنتهج العنف وسيلة وتجد تبريراته الشرعية في النموذج الإسلامي الثوري.

أدى توسع الجماعة الإسلامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باستخدام اليد أو القوة إلى مشكلات لها في مجتمعاتها، لكنها سعت للتغلب عليها من خلال القيام بالأعمال الخيرية وأنشطة الدعوة في المساجد.

واستمرت الجماعة الإسلامية حتى أوائل عام 1981 بلا كيان إداري منظم، بل لم تكن لها أدبيات ومراجع فقهية خاصة بها، فكانت تعتمد على بعض الكتب القديمة خصوصاً الجزء المتعلق بفتاوى ابن تيميه في التتار، وبعضاً مما كتبه سيّد قطب. فمؤلفات الجماعة الإسلامية مثل: «ميثاق العمل الإسلامي» و«حكم الطائفة الممتنعة» صدرت في الفترة من 1981 حتى 1984، حيث كان مؤسسو الجماعة يظنون أنهم سيعدمون، ومن ثم رأوا ترك فكرهم ومنهجهم في رسائل للأجيال القادمة، فانعكس الظرف الذي عاشوه على ما كتبوا، وتلك بداية أدبيات الجماعة

شرارات العنف المسلح الجديد

في عام 1980 تقرر دمج تنظيم عبدالسلام فرج وتنظيم سالم الرحال وتنظيم الجماعة في الصعيد تحت اسم تنظيم الجهاد وبإمرة الشيخ الضرير الدكتور عمر عبدالرحمن، وتشكلت قيادة موحدة أعدت لاغتيال السادات والسيطرة على السلطة عبر انتفاضة تبدأ في أسيوط[837].

لم تكن مشاركة الجماعة الإسلامية وتحالفها مع تنظيم الجهاد في عملية اغتيال السادات صادرة عن تخطيط مسبق من الجماعة، ولكن لعبت عدد من المصادفات دوراً حاسماً في زج الجماعة للمشاركة في العملية، كما أن أحداث أسيوط في 1981/10/8 - والتي راح ضحيتها ما يقرب من مائة قتيل - لم يكن القائمون بها أصحاب موقف ديني وأيديولوجي، ولكنهم انجرفوا في ذلك يدفعهم شعور غامض، هو ألا يكونوا قد تراجعوا أو خانوا خالد الإسلامبولي الذي اغتال السادات. كما أن غالبية الأفراد الذي نفّذوا أحداث أسيوط كانوا شديدي

(837) انظر: أبو العلا ماضي، جماعات العنف، مرجع سابق، الصفحات 29-38.

التأزم ويشعرون بالتهديد، كما أن مخاوفهم من الأهوال التي قد يتعرضون لها في حال إلقاء القبض عليهم حسم خيارهم نحو المواجهة. كما أن الهدف العام والحلم الكبير لإقامة الدولة الإسلامية كان موجوداً في مخيلتهم، دون أن يمتلكوا تفاصيل أو أدلة شرعية تسوّغ لهم القيام بعمليات القتل التي ارتكبوها، حيث وجدت معارضة من بعض القيادات التاريخية لعملية اغتيال السادات واستخدام العنف[838].

يقول ناجح إبراهيم - فقيه الجماعة وأحد كبار مؤسسيها: «حيثما وجد السلاح فإرادته هي النافذة، الرأي الذي معه السلاح هو الذي يتغلب، ولذلك توصلنا في تقيمنا لهذه التجربة إلى أن الحركات الإسلامية لا ينبغي أن تكون لها أجنحة مسلحة»[839].

وبعد اغتيال السادات (1981/10/6) وفشل انتفاضة أسيوط، دخل الجهاديون بالآلاف إلى السجن، لتدب بينهم الخلافات، ويعود كل تنظيم إلى ما كان عليه قبل الاندماج. وانفصل الجمع نهاية عام 1983. وفي عام 1984 خرج عدد كبير من أعضاء التنظيم الجهادي من السجن فطرح تنظيم الجهاد ما سمّاه «المنهاج الحركي لجماعة الجهاد»، وعُرف أن عبود الزمر هو كاتبه بمشاركة فلسطيني آخر لعب دوراً مهماً في تاريخ هذه التنظيمات، هو عصام مطير. في حين أنجزت «الجماعة الإسلامية» وثيقتها الخاصة «منهاج العمل الإسلامي». وحين تفرقت المجموعات في السجن وانقسمت بين جماعة «الجهاد - وجه بحري» بقيادة عبود الزمر (بعد إعدام فرج)، و«الجماعة الإسلامية» في الصعيد، قامت مجموعات الزمر بمحاولات عدة لاقتحام السجون وإخراج

---

(838) سلوى العوا، مرجع سابق، الصفحات 85-96.

(839) المصدر نفسه، ص98.

المسجونين (1982 و1983)، وتم اكتشاف مجموعات أخرى وتدميرها في بور سعيد والدقهلية. وقام ضباط آخرون بمحاولات متكررة بين أعوام 1984 و1987 (محمد البرم ومحمد مكاوي) فشلت كلها، إلى أن جرت عملية الهروب الكبرى في 17 يوليو/تموز 1988 بقيادة الرائد عصام القمري، وأدّت إلى مقتله هو وخميس مسلم وإلى إعادة اعتقال محمد الأسواني. بعد ذلك هرب أيمن الظواهري إلى الخارج وحصل على حق اللجوء السياسي، وبدأ العمل باسم «طلائع الفتح» على قاعدة معارضته «الجماعة الإسلامية» في مسألة ضرب السياحة والاستثمار وتركيز عمليات الجهاد ضد رموز النظام (محاولات اغتيال وزير الداخلية حسن الألفي ووزير الأعلام صفوت الشريف ورئيس الوزراء عاطف صدقي، وكلها فشلت عام 1994) قبل أن ينتقل الظواهري إلى أفغانستان ويؤسس مع أسامة بن لادن تنظيم «القاعدة».

وبدءاً من عام 1990 عاد معظم «الأفغان» وخرج الكثيرون من السجن وتولى إمارة الجماعة طلعت فؤاد ورفاعي طه وأسامة رشدي ومصطفى حمزة وصفوت عبدالغني وعلي الديناري. ولم تلجأ الجماعة إلى العنف في الصعيد إلا بعد اغتيال الناطق الرسمي باسمها (علاء محيي الدين) بكاتم للصوت في أحد شوارع الهرم. وتميزت بتصعيد المواجهة بينها وبين أجهزة الأمن، التي وصلت إلى مستوى خطير من الاغتيالات والاغتيالات المضادة، وأدّت إلى مقتل العديد من قادة الجماعة، فيما قتل العشرات من كبار ضباط الشرطة (أشهرهم اللواء رؤوف خيرت واللواء غبارة واللواء الشيمي) وخصوصاً في الفيوم وأسيوط وسوهاج وأسوان، ومن رجال الأمن والمخبرين والمتعاونين (ومعظمهم كانوا من الأقباط). كما تعرضت الجماعة للسياحة (فندق أوروبا في شارع الهرم، وحادثة الأقصر الشهيرة في نوفمبر/ تشرين الثاني 1997) ولوزير الداخلية (محاولة

اغتيال قتل فيها رئيس مجلس الشعب الأسبق رفعت المحجوب). وتعتبر جماعة الصعيد الشيخ عمر عبدالرحمن أميراً ومفتياً لها. وقد انطلقت مبادرة وقف العنف من رموز الجماعة في السجن ودعمها قادة «الجهاد» و«الناجون من النار»، إلا أنها لم تحظ بالبلورة والاستمرار إلا من طرف جماعة الصعيد بالذات، قبل أن تلحق بها مجوعة الجهاد بقيادة الدكتور فضل ومجموعة الناجون من النار.

أدبيات العنف في الجماعة ومواقف القيادات

دخل قادة الجماعة الإسلامية السجون مع اغتيال السادات وكانت أعمارهم ما بين العشرين والثلاثين عاماً، وفي فترة السجن دارت مجموعة من الحوارات في الفترة ما بين 1981-1988، وشهدت الفترة تغيرين أساسيين: الأول، انفصال الجماعة عن تنظيم الجهاد، والثاني، هو تأليف أولى أدبيات الجماعة وهو «ميثاق العمل الإسلامي» عام 1984، إضافة إلى كتاب «حتمية المواجهة» و«حكم الطائفة الممتنعة»، وصاحب التأليف حركة تعليم وتدريب وتثقيف مكثفة للأعضاء على المنهج الجديد، ومن ثم نستطيع أن نقول إننا أصبحنا نقف أمام خطاب تنظيري للعنف في تاريخ الجماعة.

كان عام 1984 مهماً في تاريخ الجماعة؛ لتزامن تأليف أولى أدبيات الجماعة مع خروج أعضائها من ذوي الأحكام المخففة، وكانت الاستراتيجية التي بنتها الجماعة آنذاك هي أن يقوم ذوو الأحكام المخففة - 3 سنوات - عقب خروجهم بالدعوة إلى فكر الجماعة، ثم يخرج ذوو الأحكام الأخرى - 5 سنوات - وتكون مهمتهم إيجاد هيكل تنظيمي للجماعة، أما المجموعة الثالثة - 7 سنوات - فتكون مهمتها تأسيس الجناح العسكري للجماعة، أي إن الجماعة كانت تخطط وهي في محبسها أن يكون لها ذراع عسكري مع عام 1988.

أما في ما يتعلق بدور القادة الموجودين في السجون في اتخاذ القرارات العسكرية للجماعة، فكانت محل تباين في الشهادات التي نشرتها سلوى العوا في كتابها، وإن كان البعض أشار إلى أنه كان حريصاً على استشارة بعض قادة الجماعة في السجون والحصول على فتواهم حتى ولو بالعين[840]!!

لكن الراجح أن قادة الجماعة في السجون لم يكونوا على علم كافٍ بحقيقة ما يجري في الخارج. فاستمرار الجماعة على نهجها في تغيير المنكر باليد، وتطور التغيير إلى نمط عنيف في بعض الأحيان، وتورّطها في أحداث عنف طائفي أوقعها في مآزق كبيرة ومخالفات شرعية جسيمة، لم يرض عنها القادة التاريخيون؛ ولذا أرسلوا رسائل صوتية من محبسهم تعنيفاً لأحد مسؤولي المناطق على توريط الجماعة في أحداث سببت محناً كبيرة لها، بل عقدوا في السجن محكمة لتأنيب أحد القادة -وهو مصطفى حمزة- على بعض أفعاله التي تجاوز فيها. ويلاحظ أن اتجاهاً في الجماعة كان يجتهد لإبعادها عن دوامة العنف؛ لإدراكهم أن الجماعة لم تجن من ورائه إلا التشريد والقتل والأهوال في السجون، كما أن عدداً من قادتها كانوا يدركون أن هناك تجاوزات شرعية تقع في لجوئها إلى العنف[841].

والسؤال هنا ما الذي جعل العنف يستمر في بداية التسعينيات، ويصل إلى أعلى مستوياته، ويحقق أكبر انتشار له في تاريخ مصر رغم وجود اتجاه قوي داخل الجماعة لنبذه، وكذلك رغم نجاح بعض قادتهم الذين أُفرج عنهم في وقف أية أعمال عنف في المحافظة الخاضعة لإشرافه، كما حدث مع أسامة حافظ الذي كانت محافظة المنيا تحت إشرافه؟

---

(840) انظر العوا: م. س.، جدول المقابلات والشهادات ص. 221-222 .وانظر الفصل الخاص بحوارات المسجونين، ص. 104-117.

(841) المصدر نفسه.

الواقع أن من الأسباب ما تتحمل الجماعة بعضها، وتتحمل الدولة البعض الآخر، كما يتحمل المجتمع جزءاً آخر، خصوصاً أن التوجس كان يغلف العلاقة بين الجماعة والدولة.

فمثلاً سماح الحكومة المصرية لعدد كبير من أفراد الجماعة بالسفر إلى أفغانستان لقتال الروس قد ساهم في المشكلة، فبعضاً من هؤلاء شعر أن التغيير بالقوة قد يكون هو السبيل الأمثل للتغيير، فما جرى في بلاد الأفغان قرّب من تصوّرات الشباب حلم الدولة الإسلامية. كما أن تعامل الدولة العنيف مع أعضاء الجماعة في السجون ولجوئها للتعذيب الوحشي، أوجد مسوغاً لتوجيه العنف لها ولبعض مسؤوليها.

ويأتي اغتيال الدكتور علاء محيي الدين، المتحدث باسم الجماعة، في أحد شوارع الهرم، واتهام الجماعة للشرطة بتنفيذ الاغتيال كمشعل لفتيل الصدام الدامي بين الجانبين، خصوصاً إذا أدركنا المشكل الثقافي الموجود في صعيد مصر -والذي تشكلت منه الغالبية العظمى من قيادات وأفراد الجماعة، حيث إن الثأر يسيطر على العقلية الصعيدية، فانتقل الثأر بعد اغتيال علاء محيي الدين إلى ثأر ضد الدولة ورجال الشرطة، وتحوّلت الجماعة من جماعة تناضل من أجل إقامة الدولة الإسلامية ومجتمعها إلى جماعة تنتقم لأفرادها ونفسها، وهو ما وضعها في عزلة واستهداف وتصفية[842].

انقسام في السجن: أزمة ولاية «الأسير والضرير»

قضية أخرى تستحق التنويه هي قضية أسباب الانقسام بين الجهاد والجماعة داخل السجن. فقد خاض تنظيما الجهاد والجماعة الإسلامية جنباً

(842) المصدر نفسه، ص. 132-146، وأبو العلى ماضي، جماعات العنف،مصدر سابق، ص36-37.

إلى جنب موجات من العنف المتبادل ضد الدولة، ولكن وحدتهما لم تستمر طويلاً، فسرعان ما انقسم التنظيم إلى مجموعتين هما: الجماعة الإسلامية بقيادة الدكتور عمر عبدالرحمن، وجماعة «الجهاد» بقيادة عبود الزمر ثم الظواهري بعد ذلك، والسبب كان الخلاف حول القيادة وأسلوب العمل، أو ما عرف بفتنة الأسير والضرير، وهي الأزمة التي أدت إلى انفصال التنظيمين عام 1983، بسبب الاختلاف بين قيادات التنظيمين في السجن على جواز تولي الدكتور عمر عبدالرحمن إمارة التنظيم وهو ضرير، وكان الاعتراض الأساسي من قيادات تنظيم الجهاد الذين كانوا يرون عبود الزمر أحق بها فظهرت مشكلة عرفت باسم إمارة الضرير وإمارة الأسير.

هذه القضية يعتبرها منتصر الزيات، محامي الجماعات الإسلامية، الشعرة التي قصمت ظهر البعير في خلاف الجماعة الإسلامية مع تنظيم الجهاد، ويفسرها بأن محمد عبدالسلام فرج، وعبود الزمر كانا العضوين الجهاديين الوحيدين اللذين بايعا عمر عبدالرحمن على الإمارة، إلا أن عبدالسلام فرج قد أعدم، وأبدى عبود الزمر تردداً في حسم هذه القضية نتيجة ضغط جماعة الجهاد عليه، وعجّل ذلك بانفصال الجماعتين. إلا أن هذا الخلاف - طبقاً للزيات - كان له جانب فقهي جوهري يتصل بنظرة الجماعتين للمجتمع المصري، ففي الوقت الذي كانت الجماعة الإسلامية فيه تعذر بالجهل، ولا تؤاخذ عموم المواطنين في ذلك، كان تنظيم الجهاد لا يعذر بالجهل، وكانت النتيجة النهائية لهذه الخلافات أن انفصلت جماعة الجهاد الموحدة لتعود مرة أخرى إلى جماعتين: الجهاد والجماعة الإسلامية.

بدأ التمايز يتضح أكثر بين التنظيمين في السجن بعد حادث اغتيال الرئيس أنور السادات، وهو ما يلفت النظر إليه كمال حبيب، الباحث في

شؤون الجماعات الإسلامية، يوضح كمال: «كانت مجموعة الاغتيال تتكون من كل فصائل التيار الجهادي، بما فيها تنظيما الجهاد، والجماعة الإسلامية، ومجموعة محمد سالم الرحال»، كل هذه المجموعات كانت تعمل في سرّية، ولا يعرف بعضها بعضاً، وفي السجن بدأت تظهر التباينات، عندما رأى وعرف بعضهم بعضاً لأول مرة.

فيما تشكلت معظم عناصر تنظيم الجهاد من ضباط وأساتذة جامعيين، وتتعدد الروايات عن أسباب الخلاف، لكن كمال حبيب يرجعها في الأساس إلى نظر كل من التنظيمين لطبيعة دور الشيخ عمر عبدالرحمن، «مجموعات وجه بحري التي تشكل غالبية عناصر تنظيم الجهاد رأت في الشيخ عمر مفتي التنظيم الذي بدأ في التمزق، فيما تمسكت مجموعات الصعيد التي تشكل السواد الأعظم من الجماعة الإسلامية بالشيخ عمر كأمير للتنظيم»، وطبقاً لحبيب، فإن المقدم عصام القمري، كان أول من أثار قضية أن الضرير لا يصلح لأن يكون أميراً. وسرعان ما بدأ الانقسام يشق طريقه بين الكتل المختلفة، كل يرى نفسه أحق بالقيادة، وأخذت الجماعة الإسلامية بآراء فقهية تؤكد أن ولاية الأسير عبود الزمر لا تصح هي أيضاً، وهي في موقفها هذا كانت ترى أنها الأحق تاريخياً بالقيادة، أما تنظيم الجهاد، فلم يكن له هذه الرؤية التاريخية، وقررت قياداته الطليقة تجاوز عبود الزمر، وسرعان ما تولى أيمن الظواهري قيادة التنظيم الذي كان ينزع للعالمية، وأتيحت له هذه الفرصة في أفغانستان.

مع مطلع عام 1985 أدرك الطرفان الجماعة الإسلامية والجهاد أهمية أفغانستان كقاعدة للعمل والتدريب العسكري، فبدأت كوادر التنظيمين في التدفق عليها، وكان الظواهري من الأوائل، ثم تبعه باقي القيادات، وأثناء الجهاد ضد السوفيات قويت العلاقة بين التنظيمين، وبينهما وبين أسامة بن لادن، وحتى عام

1996 لم يكن هناك أي حديث بين قادة الجماعات المصرية عن توحدها تحت مظلة بن لادن، ولكن تركزت الجهود على توحيد صفوف الجماعة والجهاد على أساس وحدة الأهداف، خصوصاً أن الخلاف غير جوهري، إذ يدور حول إحدى المسائل الشرعية وهي «العذر بالجهل»، وأخرى تنظيمية حول مسألة «الإمارة والشورى»، وعلى الرغم من عدم حسم هذه الخلافات فقد تم التوصل إلى نوع من التنسيق المشترك بين الطرفين بسبب كثرة تواجدهما معاً في أفغانستان والسودان.

وشهد عاما 1997-1998 تزايد الخلاف بين الطرفين بسبب إعلان قادة الجماعة في مصر مبادرة وقف العنف، والتي تم تبنّيها رسمياً في 25 مارس/ آذار 1999 من قبل الجماعة، وبسبب الموقف من توحيد تنظيمات الأفغان العرب تحت مظلة «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين»، وكان القيادي رفاعي أحمد طه، المقيم في أفغانستان، قد وقع عن الجماعة الإسلامية على وثيقة إعلان تلك الجبهة في فبراير/ شباط 1998 إلى جانب تنظيم الجهاد وتنظيم أسامة بن لادن، إلا أنه وطبقاً لمنتصر الزيات عاد لينفي التوقيع وصلة الجماعة الإسلامية بالجبهة قبل الضربة المزدوجة التي وجهت إلى السفارتين الأمريكيتين في نيروبي ودار السلام في 8 أغسطس/ آب 1998 بعشرة أيام، وقد احتدم الخلاف أكثر بصدور تصريحات واضحة من الشيخ عمر عبدالرحمن وعشرة من القيادات التاريخية للجماعة في شهر أكتوبر/ تشرين الأول 1998 يهاجمون فيها تلك الجبهة، ويدعون إلى تشكيل جبهة أخرى مضادة لها تعتمد الأساليب السلمية في الدعوة للإسلام والدفاع عنه[843].

(843) منتصر الزيات: الجماعات الإسلامية رؤية من الداخل، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005، ص. 295-297. وأيضاً منتصر الزيات: أيمن الظاهري كما عرفته، مصدر سابق.

مبادرات وقف العنف

أدركت الجماعة بعد فترة من الصدام مع الدولة أنها هي الخاسرة الأكبر؛ ولذا ظهرت مجموعة من المبادرات -قدّرت بحوالي (15) مبادرة في (15) عاماً- كتعبير عن الرغبة في التفاوض مع الدولة، وذلك بوقف العنف مقابل تحقيق مطالب الجماعة الستة، تلك المطالب التي يبدو أغلبها إنسانياً بل وقانونياً، حيث إن الدولة المصرية تجاوزت في حق الجماعة تجاوزات إنسانية وأخلاقية كبيرة. وتتلخص المطالب الستة في التوقف عن التعذيب، والتوقف عن سياسة تجديد الاعتقال، والإفراج عن أعضاء الجماعة الذين قضوا مدة عقوبتهم، وعدم أخذ النساء رهائن للضغط على أقربائهن، والتوقف عن اقتحام المساجد، والسماح لدعاة الجماعة بالدعوة، ورفع يد الحكومة عن مساجد الجماعة.

لكن الدولة المصرية رفعت شعار عدم التفاوض مع الإرهابيين، وزكى موقف الدولة وحرّض عليه مجموعة من المثقفين تحت مقولة: «عدم المساس بهيبة الدولة»، وأن الحوار يمس تلك الهيبة، ودعا هؤلاء الدولة إلى عدم وضع يدها في يد تلوثت بالدماء، وسعوا إلى أن تخوض الدولة حرباً مفتوحة مع الجماعة. ويلاحظ أن الدولة تعاملت مع الجماعة ليس كمجموعة من أبناء الوطن ضلت طريقها وتحتاج إلى تقويم، بل تعاملت معها كأعداء من الواجب سحقهم وإبادتهم والقضاء عليهم؛ ولذا شهدت تلك الفترة صدامات لا عقلانية، وأريقت دماء بلا جريرة من الجانبين، ولعل هذا ما دفع بعض الشخصيات المؤثرة في المجتمع المصري وعلى رأسهم الشيخ متولي الشعراوي والشيخ محمد الغزالي للقيام بوساطة، لكن يبدو أن الدولة كانت مصممة على نهجها في التعامل مع الجماعة، وربما هذا كان سبباً في إقصاء وزير الداخلية عبدالحليم موسى عن

منصبه عندما حاول رعاية هذه المبادرة لحقن الدماء المصرية.

ومع اشتداد الأزمة التي تتعرض لها الجماعة، اتسمت المواجهات بالعنف والثأرية واعتقال كل من يشتم أن له علاقة بالجماعة الإسلامية، حتى وصل عدد معتقليها إلى 30 ألف معتقل ومئات القتلى، واجتثّت الجماعة من عموم مصر، وأصبح أفرادها ما بين قتيل وهارب وسجين.

المبادرة

في الخامس من يوليو/ تموز 1997، ارتفع صوت محمد أمين عبد العليم -أحد أعضاء الجماعة الإسلامية- من خلف قفص الاتهام أثناء نظر القضية العسكرية رقم 235 ليعلن مفاجأة «وقف العمليات العسكرية والبيانات المحرضة لها من جانب واحد ودون قيد أو شرط. وذلك لمصلحة الإسلام والمسلمين»، وذلك بناء على طلب اثنين من قيادات الجماعة، وهما الشيخ كرم زهدي، والشيخ علي الشريف اللذان طالباه بتلاوة البيان أثناء وجود وسائل الإعلام في المحكمة بطريقة مفاجئة حتى لا يمنعه أحد. بدا ذلك البيان كما لو كان حجراً ثقيلاً ألقي في مياه راكدة، حيث أثار جدلاً بين مصدّقين ومكذّبين. وكانت الشكوك هي الغالبة في ردود الأفعال على ذلك البيان، حتى جاءت عملية الأقصر في نوفمبر/ تشرين الثاني من نفس العام لتنسف كل الآمال التي تعلقت بالإعلان.

الحادث الذي راح ضحيته 58 قتيلاً من الأجانب، اعتبرته قيادة الجماعة في السجون طعنة في الظهر، وطفى بعض الخلافات بين قيادات الداخل والخارج على السطح، وأعلن الجميع عن تأييده للمبادرة حتى أكثرهم تشدداً، قائد الجناح العسكري السابق للجماعة الشيخ مصطفى حمزة المخطط الأول لاغتيال الرئيس مبارك في أديس بابا الذي كان موجوداً في تلك الأثناء في

إيران، تلاه الشيخ عمر عبدالرحمن، الزعيم الروحي للجماعة، وأخيراً الشيخ رفاعي طه، رئيس مجلس شورى الجماعة. وقد جاب زعماء الجماعة وأصحاب المبادرة سجون مصر ليقنعوا باقي الأعضاء بمواقفهم الجديدة، وبدأت الأمور تتفاعل حتى عام 2002 ليتم تفعيلها وأخلي سبيل معظم أعضاء الجماعة تباعاً، ولم يبق في السجون إلا المحكومون. وفي لقائه قيادات وقواعد الجماعة الذي تم في يونيو/حزيران 2002 وصف الكاتب الصحفي مكرم محمد أحمد، رئيس تحرير «المصور» آنذاك، ما حدث للجماعة بأنه انقلاب فكري، وقال في اللقاء الذي استمر لنحو 8 ساعات «الجماعة ملكت شجاعة أن تعلن فكرها الجديد واضحاً دون أن تترك فرصة للظن أو الحيرة، أو تستخدم لغة ذات وجهين، أو يعتريها الرغبة في حفظ ماء الوجه خصوصاً في المواقف الصعبة التي تشكل انقلاباً كاملاً على فكر الجماعة القديم[(844)].

خاتمة: مصائر تجربة مصر الجهادية

وصل الدكتور أيمن الظواهري مع مجموعة من كوادر تنظيم الجهاد من مصر إلى بيشاور سنة (1986) وما تلاها، وذلك بعد أن كان قد سجن لثلاث سنوات على ذمة قضية تنظيم الجهاد ودوره في قتل السادات، وكان لهم حضور ونشاط بارز وسط الأفغان العرب خلال مرحلة (1986-1991).

وقد حصل تعاون على أكثر من صعيد بينهم وبين أسامة بن لادن الذي كان يعتزم إنشاء تنظيمه الخاص الذي عرف باسم القاعدة آنذاك، والذي تأسس

رسمياً مطلع 1988، وقام على جهد عدد من الكوادر والمدربين، كان من أبرزهم كوادر تنظيم الجهاد المصري، ومن أبرز هؤلاء أبو عبيدة

(844) مكرم محمد أحمد: مؤامرة أم مراجعة، حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب، دار الشروق، القاهرة، 2002.

البنشيري، وأبو حفص المصري- محمد عاطف. وقد استفاد تنظيم الجهاد من هذا التعاون الذي وفّر له إمداداً مادياً مهماً مكّنه من إنشاء معسكراته المستقلة في أفغانستان وإدارة الحركة ومتابعة نشاطه في مصر.

كانت خلاصة البرنامج الاستراتيجي لتنظيم الجهاد المصري الاعتماد على إحداث انقلاب عسكري يقوم به ضباط أعضاء في التنظيم كان قد زرعهم في الجيش المصري منذ أيام أنور السادات. واستمرت خلاياه إلى أن قضي عليها مع حملات الاعتقالات الكثيفة التي تعرض لها التنظيم فيما بعد. وكانت فكرتهم العامة هي إحداث انقلاب تدعمه خلايا عصابات كان يجري إعدادها خلال تلك الفترة. بعد مقتل السادات وبسبب تداخل العلاقات بين أعضاء تنظيم الجماعة الإسلامية الذين نفذوا العملية وأعضاء من تنظيم جماعة الجهاد الذي كان لهم مشاركة فيها، اعتقل عدد من كوادر تنظيم الجهاد العسكريين من أبرزهم الرائد عصام القمري. ولكن تلك الضربة الأمنية لم تؤثر على سير عملهم السرّي في خلايا الجيش ولا خلايا العمل السري المدني.

بعد سياسة التصفية التي اتبعتها وزارة الداخلية المصرية، ولا سيما في عهد وزيرها زكي بدر، ضد تنظيم الجماعة الإسلامية شبه العلني الذي كان قد اعتمد استراتجية الدعوة المفتوحة والثورة الشعبية متأثراً بأسلوب الثورة الإيرانية، قرر تنظيم الجماعة الإسلامية الرد على استفزازات الدولة وسياسة (الضرب في سويداء القلب)، كما عبَّر عنها زكي بدر، عن طريق اغتيال رؤوس النظام مقابل اغتيالات الدولة لرؤوس الجماعة. وقرر تنظيم الجهاد الذي تشترك قيادته مع قيادة الجماعة الإسلامية بالتواجد في بيشاور (باكستان) والولايات الحدودية في أفغانستان في تلك الفترة من الجهاد الأفغاني، قرر المساهمة في المواجهة نصرة لهم، متجاوزاً البرنامج السري في الإعداد والتخطيط لانقلاب

عسكري، ظناً منهم أن من الممكن أن يسير هذا البرنامج التكتيكي إلى جانب ذلك البرنامج الاستراتيجي.

أدى اعتقال أحد العناصر المدنية من تنظيم الجهاد السرّي إلى اعتقال أحد الضباط من أعضاء التنظيم العسكري، وجر هذا الاعتقال تدريجياً إلى معظم الكوادر العسكرية للتنظيم؛ وبدأ الانهيار في تنظيم الداخل (في مصر)، وذلك أواخر (1989) أو أوائل (1990).

ثم تتابعت الكارثة وتلقّى التنظيم ضربتين أمنيتين بعد ذلك أودت إحداهما بنحو (900 معتقل) من التنظيم السرّي المدني والتالية بنحو (600 معتقل) كانوا يشكلون معظم القاعدة الشبابية للتنظيم داخل مصر، التي كان قد تم إعدادها على أعلى المستويات خلال مرحلة الجهاد الأفغاني.

وهكذا غادرت قيادة تنظيم الجهاد إلى السودان برفقة أسامة بن لادن ونخبة قيادته وكوادره على أثر نجاح الإسلاميين بالانقلاب الذي أوصل الترابي والبشير إلى السلطة. وابتدأ تنظيم الجهاد العمل من جديد في ظروف مواتية جداً نتيجة وجودهم على الحدود الجنوبية الطويلة لمصر مع السودان؛ وكان ذلك بدعم وترتيب مع الحكومة الجديدة في السودان وأجهزة استخباراتها. وكذلك فعلت الجماعة الإسلامية. وافتتح التنظيم معسكراً وعدداً من القواعد له في الخرطوم. وبدأ بإعادة ترتيب أوراقه بدعم وتمويل من بن لادن. وكان الهدف «إسقاط نظام حسني مبارك وإقامة حكومة إسلامية في مصر، حكومة تقلب التوازن الاستراتيجي مع كل أنواع الأعداء في منطقة الشرق الأوسط[845].

وقد عصفت أعاصير السياسة بهذا البرنامج حيث انقلبت القيادة

(845) أبو مصعب السوري، م. س.

السودانية على موقفها السابق من الجهاديين فيها، وابتدأت بالليبيين، ثم المصريين، ثم الباقين بمن فيهم بن لادن. وقد أدت هذه الضربة إلى تدمير ما كان قد بني من جديد من برنامجهم في مصر، وأجبرت الحكومة السودانية بن لادن على وقف تمويل برنامج العمل في مصر، ثم ضغطت على الجميع وانتهت بطردهم. ولحق الظواهري ومن تبقى من كوادره ببن لادن بأفغانستان في ظل طالبان بعد عدة رحلات من التشريد في عدد من البلدان خلال (1996-1998). وآثر عدد آخر ممن تبقى من الكوادر والخلايا الانتظار في دول الشتات المختلفة[846]. وقد عاود تنظيم الجهاد وتنظيم القاعدة تجربة التعاون والبنّاء في مجالات التمويل والتدريب. ولكن أسامة بن لادن كان قد توصّل إلى قناعة راسخة بتوحيد الاتجاه في مجال مواجهة أمريكا، فيما بقي تنظيم الجهاد كغيره من التنظيمات على «تطلعاته القطرية وأسلوب السري ومنهجه الفكري الجهادي». هذا وقد وقّع أيمن الظواهري على بيان بن لادن بإعلان (الجبهة العالمية لتحرير المقدسات)، أواخر سنة (1997)، فيما نأت الجماعة الإسلامية بنفسها بعيداً عن ذلك. وسرعان ما بدأ تنظيم الجهاد يدفع ثمن ذلك التوقيع في مواجهات الحملات الأمنية الأمريكية العالمية على الإرهاب. وبدأت تتساقط كوادره وعناصره المتناثرة في مختلف دول العالم. وأختطف العديد منهم من دول مختلفة وسلموا إلى مصر. فيما اعتقل بعض أعضائهم في دول أخرى لم تسلمهم وأودعوا السجون فيها كما في بريطانيا.

استمر الظواهري مع من تبقى من كوادر بمتابعة المحاولة ولم يستسلم للأمر الواقع الذي فرضه النظام العالمي الجديد، والذي «جعل المحاولات

---

(846) راجع حديثنا لاحقاً عن بلاد اللجوء والملاذات.

الجهادية القطرية السرية الهرمية خارج التاريخ عملياً»[847]. افتتح التنظيم معسكراً خاصاً به واستقطب من تبقى من كوادره وحاول الاستئناف. ولكن الظروف والمعطيات عامة ولا سيما الأمنية منها، حيث عصفت الاعتقالات بالتنظيم في الخارج، جعلت الظواهري يقتنع بالاتجاه المتاح للجهاد والعمل في أفغانستان مع بن لادن في حربه مع أمريكا لأسباب واقعية ولقناعات سياسية وميدانية بدأت تتشكل عنده. فأعلن الدكتور أيمن بيعته للشيخ أسامة بن لادن وضم تنظيم الجهاد لتنظيم القاعدة أواسط سنة (2001) رسمياً. ما أدى لانشقاق الحفنة من الرجال الذين تبقوا معه من الكوادر في أفغانستان إلى فريقين: فريق وافقه على هذا التوجه، وفريق أصر على متابعة الجهد في برامج العمل لإقامة حكومة إسلامية في مصر على أنقاض حكومة حسني مبارك عن طريق الجهاد بالأسلوب القديم. وقد اعتبروا حلَّه للتنظيم غير مشروع وأن مهمة الأمير إدارة التنظيم وليس حله وإلحاقه بتنظيم آخر. وقاد هذا الفريق أبو السمح (ثروت صلاح شحاتة)، وهو محامي من الكوادر القديمة في التنظيم ومن قدماء الأفغان العرب أيضاً.

لم تمهل أحداث سبتمبر/أيلول كلا الجناحين كي يمضي بعيداً في برامجه وطموحاته. وسرعان ما اجتمع كل من تبقى من الأفغان العرب في معركة الدفاع عن النفس وعن الإمارة التي كان القدر قد رسم ظروف سقوطها. واستشهد معظم من تبقى من الكوادر في تلك المعارك؛ وتحرك الدكتور أيمن الظواهري بعد أن بذل ما بوسعه، واستشهدت زوجته وابنه الوحيد محمد وطفلته الرضيعة خلال هجمات القصف الوحشي التي قام بها الطيران الأمريكي. واستقر مع الشيخ أسامة في مخبئهم المتنقل ليتابعوا مسارهم. وسارت كوكبة

---

(847) أبو مصعب السوري، م. س.

أخرى مع الأستاذ (ثروت شحاته) على دروب الهجرة والتشريد مرة أخرى لتستقر في سجون إيران كما أعلنت ذلك وسائل الإعلام[848].

(848) معلومات نقلها أبو مصعب السوري الذي رافق وعايش تلك المرحلة.

من الجهاد المصري إلى الأفغان العرب

موزاييك التيار الجهادي العالمي

يشتمل التيار الجهادي العالمي على التنظيمات والجماعات والتجمعات والعلماء والمفكرين والرموز والأفراد الذين تبنوا فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم العربي والإسلامي «باعتبارها تمثل أنظمة حكم مرتدة بسبب حكمها بغير ما أنزل الله، وتشريعها من دون الله، وولائها لأعداء الأمة من قوى الكفر المختلفة». كما تبنت هذه المجاميع (أفراداً وجماعات) منهاج الجهاد المسلح ضد القوى الاستعمارية الهاجمة على بلاد المسلمين، معتبرين تلك الأنظمة التي أسقطوا شرعيتها وخرجوا عليها حلفاء للاستعمار، محاربين للإسلام والمسلمين.

ورغم أن جماعات وأفراد التيار الجهادي يشتركون مع غيرهم من مكونات «الظاهرة الجهادية» في مبدأ الجهاد المسلح ضد الأعداء الخارجيين المعتدين على أهل الإسلام وبلادهم ومقدساتهم مع الجماعات والأفراد الذين تصدوا لجهاد هؤلاء الأعداء كما في فلسطين والشيشان والبوسنة وكشمير والفلبين وإرتريا وغيرها. إلا أنهم تميزوا بالفكر المنطلق من مبادئ «الحاكمية والمفاصلة مع أنظمة الجاهلية»، وبمبادئ «الولاء والبراء وموقف المؤمنين من الطاغوت وأوليائه». إلى غير ذلك.

وإذا أردنا أن نقوم بعملية تصنيف للجماعات والأفراد الذين مارسوا الجهاد المسلح خلال النصف الثاني من القرن العشرين وإلى اليوم والذين يشكلون بمعظمهم ما أصطلح عليه باسم «الظاهرة الجهادية المسلحة» تصنيفاً عمومياً لأخذ فكرة أكثر تحديداً عن فحوى التعريف السابق نجد أن بالإمكان إجراء نوعين من التصنيف:

الأول: وفق مجالات جهادها والعدو الذي استهدفته.

والثاني: وفق مناهجها في التفكير والاعتقاد والمنهج السياسي الشرعي.

ولكن قبل ذلك يجب أن نلفت النظر إلى التفريق الهام الذي أقامه الجهاديون السلفيون عموماً بين «الجماعات الجهادية»، وبين تلك التنظيمات التي تحمل السلاح تجاه مختلف أشكال أعداء الأمة، ولكن ليس جهاداً في سبيل الله، وليس لإعلاء كلمة الله، أو أداء لفريضة الجهاد بقصد الواجب الديني كعبادة، وإنما لدوافع مختلفة قد تكون «وطنية تحررية»، أو لدوافع «سياسية» ضد حكومات ديكتاتورية، «من أجل تبديل النظام اللاديني القائم، وإقامة نظام لا ديني آخر يقوم على مبادئ القومية أو الوطنية أو الديموقراطية أو الاشتراكية أو الشيوعية. أو سوى ذلك من المذاهب السياسية والفكرية العلمانيةالمعاصرة[849].

---

(849) بحسب تعبير أبو مصعب السوري-عمر عبدالحكيم- في كتابه المخطوط «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية» وهو يصف التنظيمات الوطنية التحررية بأنها «منظمات نضالية أو كفاحية وليست مجاهدة ولا جهادية. وقد يكون حمل السلاح لأسباب من الرجولة والحمية أو شجاعة أو رياء ومفاخرة. إلى أخره. ولا يعتبر عملها الذي قد يكون محموداً من وجهة النظر الوطنية أو التحريرية أو النضالية. ولكنه ليس عبادة يثاب فاعلها عليها، ولا أجر له في الآخرة، وليس قتله شهادة في سبيل الله، وإنما هجرته وقتله إلى ما هاجر إليه بحسب نيته. بل قد يكون آثماً أو مرتداً بحسب الأهداف التي قاتل من أجلها. فالجهاد هو ما كان في سبيل الله ولإعلاء كلمة الله، والشهيد كما عرفه رسول الله هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله. وأما المجاهدون الذين يشكلون أفراد الظاهرة الجهادية. فهم الذين يقومون بالقتال في سبيل الله تعبداً لله، وأداء لفريضة افترضها الله على المسلمين في أحوال محددة. فيقومون بالجهاد كفعل ديني عبادي. وهذا أمر يجب أن يكون واضحاً». (انتهى كلام أبو مصعب السوري عمر عبدالحكيم).

تصنيف مكوّنات الظاهرة الجهادية بحسب مجالات جهادها والأعداء الذين تجاهدهم:

1 - التيار الجهادي أو (الجهاديين):

وهي الجماعات الأفراد الذين تبنوا فكرة «جهاد الحكومات الطاغوتية المرتدة القائمة في بلاد العالم العربي والإسلامي، من أجل إسقاطها وإقامة حكم شريعة الله على أنقاضها. أو دفعاً لظلمها الواقع على المسلمين، بناءً على فكر جهادي سياسي شرعي محدد. وقد يشارك أفراد هذه المنظمات والجماعات بشكل جماعي أو فردي، في أنواع أخرى من الجهاد «كدفع الصائل وجهاد الأعداء الخارجيين كما في أفغانستان والبوسنة والشيشان وسواها. ولكن أساس نشأتها وأهدافها جعلها بشكل عام منظمات؛ (سرية الحركة) (قطرية الأهداف) (هرمية البنّاء التنظيمي). يرتبط أفرادها بقيادة وأمير عبر بيعة على الجهاد والعمل لتحقيق تلك الأهداف».

2 - الجماعات أو التنظيمات المجاهدة:

وهي المنظمات والجماعات التي تخصصت في «جهاد الأعداء الصائلين على بلاد المسلمين وخاصة اليهود (كما في فلسطين)، أو الصليبيين المحتلين كالأمريكان (كما في جزيرة العرب والعراق وغيرها حاليا) أو الغربيين عموماً، أو الملحدين كما الروس أو الصين، أو الوثنيين كما في الشيشان والبوسنة والهند وكشمير وجنوب شرق آسيا، أو أي نوع من الأعداء الخارجيين.

وكثيراً ما تأخذ هذه المنظمات شكل حركات تحرير وطنية، ولكن على أساس إسلامي وجهادي، كما أسلفنا، وبهدف تحرير تلك البلاد، ثم إخضاعها

للحكم الإسلامي، أو دفاعاً عن الدين والأرض والعرض والنفس والمال. كعبادة وفريضة شرعية.

3 - الجماعات والأفراد المجاهدين من أجل تغيير المنكر بالسلاح أو لدفع المظالم:

وغالب هذه الظاهرة يقوم على الجهاد الفردي والمبادرات الشخصية، وغالباً ما لا يكون لها جماعات محددة أو أمير، وإنما أفراد أو شراذم صغيرة تقوم بأعمال جهادية مسلحة بنية «الاحتساب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أداءً لفريضة عبادية،وبناءً على تصورات ودوافع دينية، لإزالة منكر هنا أو هناك، كتدمير مواقع الخمر أو الزنا أو المجون والفساد، أو اغتيالاً لرأس من رؤوس الكفر أو الظلم أو العدوان على المسلمين، أو على دينهم وشعائرهم ومقدساتهم، أو لإزالة أي مظهر من المظاهر التي يعتبرونها منكرة دينياً يجب إزالتها باليد بعد أن استحال ذلك باللسان والقلب[850].

تصنيف مكوّنات الظاهرة الجهادية بحسب مناهجها في التفكير والسياسة الشرعية:

وتنقسم بصورة رئيسة إلى نوعين رئيسين:

أ – جماعات منهجية: وهي التي لها منهج فكري سياسي شرعي محدد ومفصل، وموقف شرعي من عموم المسائل السياسية الشرعية أو العقدية والفكرية عموماً.

ب – جماعات غير منهجية: وهي الجماعات التي اجتمع أفرادها على

---

(850) هذا التصنيف المنهجي التفصيلي أورده أبو مصعب السوري، م. س.

أداء فريضة الجهاد لهدف من الأهداف المشروعة شرعاً، كدفع الصائل أو إزالة المنكر أو دفع المظالم أو قتال حكومة أو سوى ذلك، وعلى حمل السلاح من دون أن يكون لها منهج سياسي شرعي مفصل يحدد الموقف من المسائل السياسية وغيرها.

وتنقسم الجماعات الجهادية المنهجية إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

الجماعات الجهادية الحركية: ومعظمها انبثقت عن «الصحوة الإسلامية» مطلع الستينيات، وحملت مؤثرات فكر الإخوان المسلمين، بالإضافة إلى الفكر الذي قام على أسس الولاء والبراء والحاكمية، والذي كان من أوائل وأعظم منظريه الشهيد سيّد قطب في مصر، والأستاذ أبو الأعلى المودودي في باكستان.

الجماعات الجهادية السلفية: وهي الجماعات الجهادية التي ضمت إلى الفكر السابق، الاعتماد على عقائد السلف وفق فتاوى ابن تيمية وأمثاله من أقطاب المدرسة السلفية، واعتمدت فقه الدعوة النجدية وأفكار الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وأفكار من سار على هذا المنهج ممن جاء بعدهم.

الجماعات المجاهدة الإصلاحية والتربوية (الصوفية الجهادية جماعات العلماء الجهادية.): وهي الجماعات التي قامت على أسس تربوية ومنهجية علمية أو مذهبية أو طرقية، وتكوّن لها كيان تنظيمي وارتبط أعضاؤها ببيعة إلى رئيسهم أو شيخهم أو قائدهم. ثم حملت السلاح للجهاد ضد الأعداء الخارجيين غالباً، أو في مسائل داخلية أحياناً.

كما تنقسم الجماعات الجهادية غير المنهجية إلى قسمين:

1 - جماعات مجاهدة منظمة: وهي الجماعات التي يرتبط أفرادها ببيعة وأمير وقيادة. وتقوم لها هياكل إدارية تنظيمية. ويربط أفرادها القضية الجهادية التي اجتمعوا عليها، كدفع الصائل أو إزالة أي منكر من المنكرات، أو التصدي لأي شكل من أشكال أعداء الإسلام والمسلمين. ولكن من دون أن يكون لهم منهج فكري محدد للاعتقاد والتربية.

2 - كتل وأفراد وتجمعات مجاهدة غير منظمة: وهي محاولات الأفراد أو الكتل الصغيرة والشراذم المجاهدة التي قام أعضاؤها هنا وهناك بأعمال جهادية مشروعة، ولكن دون أن يكون لواحدهم أو مجموعهم فكر محدد ولا منهج اعتقاد وتربية، أو رابط يربط بين أعضائهم[851].

تأثير الفكرية السلفية الجهادية في التيار الحركي الإسلامي

مع تداعيات المشروع الصهيوني في فلسطين (منذ ثورة 1922 ثم ثورة 1929، فثورة 1936) وقضية الاحتلال البريطاني لمصر، تشكّل «النظام الخاص» أو «التنظيم العسكري السرّي» داخل الإخوان المسلمين لإعداد الشباب المسلم لمواجهة الصهيونية في فلسطين والإنكليز في منطقة القناة. وكما يحدث في كل الحالات المشابهة صار «النظام الخاص» هو التنظيم فوق التنظيم، وازدادت قوته مع تدفق الإخوان «العائدين» من حرب فلسطين، وتوثق الصلات مع ضباط في الجيش كانوا في الحرب على الجبهة أيضاً. وليس صدفة أن يكون معظم الضباط الأحرار (بمن فيهم عبدالناصر والسادات) قد انتمى في وقت ما إلى «النظام الخاص» للإخوان؛ وكان طبيعياً

(851) هذا التصنيف المنهجي التفصيلي أورده أبو مصعب السوري، م. س.

أن يلجأ هذا التشكيل العسكري السري إلى العنف كوسيلة سياسية نابعة من تكوينه ومن قواه وقوته، كغيره من مثل هكذا تشكيلات في العالم.

وبعد اغتيال البنّا عاش الإخوان فترة ارتباك وضياع قيادي استطاع الضباط الأحرار بفضلها إزاحتهم عن المسرح السياسي عبر حملة قمع واضطهاد رهيبة. (اعتقالات 1954 الأولى ثم 1958، وصولاً إلى حملة 1964 ـ 1965 التي انتهت بإعدام سيّد قطب ورفاقه في أغسطس/آب 1966).

في العام 1950 أسس الفلسطيني تقي الدين النبهاني حزب التحرير الإسلامي على قاعدة ضرورة إسقاط الأنظمة عبر انقلابات تقوم بها طليعة عسكرية، تمهد لإعادة دولة الخلافة.

وبين عامي 1954 ـ 1958 تشكلت الطلائع الأولى لحركة فتح من رحم الإخوان المسلمين (أبو عمار وأبو جهاد وأبو إياد وأبو مازن وأبو الأديب وأبو يوسف النجار وأبو هشام وكمال عدوان والعشرات غيرهم من المؤسسين كانوا كلهم من الإخوان، العاملين في التعليم أو الهندسة في دول الخليج). وفي السجون المصرية (1954 ـ 1970) وبسبب التعذيب الرهيب (الذي صار مضرب الأمثال في العالم) ووحشية القمع والإرهاب الذي مارسته السلطة ضد الإخوان وعائلاتهم، نمت وتطورت أفكار الرد على العنف بالعنف، وصولاً إلى استعادة فكر ابن تيمية حول الجهاد ضد الحكام الكفرة. في نفس الفترة كان فكر المودودي حول الحاكمية الإلهية، والذي حمل سمة قومية باكستانية خاصة بالتجربة ضد الهندوس، وفكر السلفية النصية حول تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر وحرب، وحول الجهاد ضد من «لا يحكم بما أنزل الله»، وضد «الآخر» المختلف و«المعادي للإسلام»، كان هذا الفكر يُقرأ ويُدرس في حلقات السجون المصرية ويمتزج بمرارة المساجين وعذاباتهم. وفي الستينيات كانت

حرب اليمن التي خاضها النظام المصري ضد السعودية، وكان انهيار السلفية الإصلاحية المغاربية وسقوط البورقيبية والتجربة الثورية الجزائرية والملكية المغربية في العلمانية التغريبية الفاقعة تقليداً لشاه إيران ولأتاتورك تركيا. ثم كانت نكسة الخامس من يونيو/حزيران 1967 والسقوط المدوي للناصرية وللأنظمة العربية.

جاءت مرحلة السبعينيات حاملة دوراً وتأثيراً كبيرين للإخوان المقيمين في السعودية ودول الخليج. كما للوهابية التي بدأت تخرج إلى ساحات التبشير والدعوة محمولة على الفوائض النفطية المزدهرة خصوصاً بعد حرب أكتوبر/تشرين الأول واستخدام سلاح النفط. وليس صدفة أن يكون عام 1973-1974 هو عام ولادة تنظيمات العنف المسلح حاملة الفكر السلفي الجديد. فقد ارتوت تلك الحالة الجديدة من نبعين هما:

1 - الدعوة الوهابية السعودية وتنويعاتها السلفية في مصر وتعاظم قوتها بعد 1973.

2 - الثورة الفلسطينية المسلحة والصراع بينها وبين الأنظمة العربية خصوصاً سبتمبر/أيلول الأردن 1970 ثم الحرب الأهلية اللبنانية التي كانت ابتدأت فعلياً عام 1973.

في «رسالة الإيمان» التي وضعها صالح سرية (1973) تقرير بأن «الله وحده هو المتصرف في شؤون الكون، وهو صاحب التشريع، وأن الإسلام كل متكامل، من آمن ببعضه وترك البعض الآخر فهو كافر به، وأن كل الأنظمة وكذلك كل البلاد الإسلامية التي اتخذت لنفسها مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسُنّة هي نظم كافرة. والمجتمعات كلها هي مجتمعات جاهلية». وصالح

سرية كما رأينا ضابط فلسطيني تنقّل ما بين منظمة التحرير وحزب التحرير.

وفي كتاب عبد السلام فرج «الفريضة الغائبة» تأكيد على الجهاد كوسيلة وحيدة لإقامة حكم الله في كل أرض وكل زمان. واستخدام لنصوص ابن تيمية في جهاد أعداء المسلمين وفي تكفير «كل من لم يحكم بما أنزل الله».

وفي كتاب/أو «وثيقة الأحياء الإسلامي» الخاصة بجماعة الجهاد الإسلامي، والتي وضعها كمال السعيد حبيب (أحد مساعدي الفلسطيني سالم الرحال والقيادي في الجهاد لاحقاً) مبدأ «الالتزام بالطابع السلفي». الذي يعني «الإلتزام مع السلف في أصولهم التي أخذوا عنها وهي القرآن والسُنّة والإجماع والقياس، والاتفاق معهم في الفهم دون الفهوم الفلسفية والصوفية». ونلحظ في هذا الكلام اقتراباً من الوهابية لجهة عداوة الفلسفة والصوفية، وابتعاداً عنها لجهة الإقرار بأصلي الإجماع والقياس.

وفي منهج جماعة الجهاد المصري الذي وضعه عبود الزمر أن جماعته «دعوة سلفية أصولية أساسها العودة إلى الكتاب والسُنّة بفهم السلف الصالح ومجالها اعتقاد صحابة رسول الله ومن تبعهم بإحسان دون زيادة أو نقصان، والعودة إلى فهم السلف الصالح للكتاب والسُنّة، ونبذ الابتداع في الدين، اقتداء بالإمام أحمد بن حنبل الذي يقول «لا تقل قولاً ليس فيه سلف».

وفي كتابه الخطير: «بيان كفر الحكام الحاكمين بغير شريعة الإسلام ووجوب جهادهم» كما في كتابه «الحوار مع الطواغيت مقبرة الدعوة والدعاة»، يكرر أيمن الظواهري مراراً القول «أما كونهم كفاراً مرتدين فلقوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة، 44)، وذلك لأن ما يفعله هؤلاء الحكام هو نفسه صورة وسبب نزول الآية، وهي تعطيل حكم الشريعة

الإلهية واختراع حكم جديد، وجعله تشريعاً ملزماً للناس».

وفي كتابه «الرد على الشيخ ناصر الدين الألباني» يكرر الظواهري ما سبق لعبدالسلام فرج أن أعلنه في «الفريضة الغائبة» من وجوب جهاد الأنظمة: «ومما سبق ترى أن كيفية مواجهة الحكام مقررة بالنص والإجماع وهو وجوب جهادهم. وهو جهاد فرض عين على كل مسلم من أهل هذه البلاد المحكومة بغير شريعة الإسلام، وذلك لأن هؤلاء الحكام عدو كافر حل بعقر بلاد المسلمين، وهذا من مواضع وجوب الجهاد العيني».

وجاء في ميثاق حركة حماس (المادة الخامسة) تأكيد على «البعد الزماني للحركة». من حيث «اتخاذها الإسلام منهج حياة لها يمتد إلى مولد الرسالة الإسلامية، والسلف الصالح. فالله غايتها والرسول قدوتها والقرآن دستورها»، (استعادة حرفية لصرخة حسن البنّا الشهيرة).

أما حركة الجهاد الفلسطينية فتقول إنها «حركة أصولية ربانية تعتصم بالقرآن الكريم والسُنّة المطهّرة، كما إنها تحسن الاستفادة من التراث الهائل من اجتهادات الصالحين من سلف الأمة[852].

في كل هذه الكتابات وغيرها يبدو واضحاً التأثر بالسلفية عموماً وبالنظرة التيمية إلى الجهاد. وهذه نقطة خطيرة في تفسير سبب انزياح التيار الإسلامي باتجاه العنف العشوائي الإرهابي في العقود الأخيرة.

تجدر الإشارة أخيراً إلى أن «حركة الجهاد الإسلامي» في فلسطين قد وُلدت على ضفاف تجربة الجهاد المصري، خصوصاً أن أبرز قادتها كانوا

(852) اعتمدت المصادر الأصلية لهذه النصوص وهي بيانات ومطبوعات صدرت عن الجماعات المذكورة ومحفوظة لدى المؤلف، ولمعلومات تفصيلية ووثائق أخرى أوسع، انظر: رفعت سيّد أحمد، النبي المسلح، في جزئين، ج 1: الرافضون، و ج 2: الثائرون، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1991.

يدرسون في جامعات مصر، ويشاركون في تحرير مجلة «المختار الإسلامي» التي كانت أول من احتفى بانتصار الخميني في إيران. والجهاد الفلسطينية وُلدت في حدود عام 1978، واشتهرت بعد عام 1982، في حين أن حماس لم تُولد إلا في آخر عام 1987. وفي حين تنتمي الجهاد إلى تراث الجهادية المصرية، فإن حماس تنتمي إلى تراث الإخوان المسلمين في مصر والأردن. وتقر الحركتان بالسلفية كناظم عقدي لفكرهما وممارساتهما، إلا أن سلفيتهما تختلف تماماً عن بقية السلفيات في كونها تستعيد سلفية الأفغاني التحررية الثورية من جهة (الصراع المركزي ضد العدو الأساسي) وسلفية حسن البنّا وسيّد قطب الإخوانية من جهة أخرى (شمولية الإسلام تتطلب التنظيم الطليعي).

أهم المحاولات والتجارب المسلحة للتيارات الجهادية (1960 - 2000)

1 - حركة الشبيبة المغربية في المغرب الأقصى (مراكش) بقيادة الشيخ عبدالكريم مطيع ضد حكم الملك الحسن الثاني سنة (1963).

2 - محاولة سيّد قطب وتنظيم الجهاد ضد حكم عبدالناصر في مصر سنة (1965).

3 - حركة الشيخ مروان حديد ضد حكم البعث في سوريا سنة (1965).

4 - حركات الجهاد ضد الأنظمة الشيوعية في أفغانستان قبل الاحتلال السوفياتي (1965-1975).

5 - تجربة تنظيم الطليعة (EkiNGiLAR) في تركيا خلال الحرب الأهلية 1972.

6 - حركة الدولة الإسلامية بقيادة الشيخ مصطفى بويعلي في الجزائر (1973-1976).

7 - الثورة في سوريا بقيادة الطليعة المقاتلة من تلاميذ الشيخ مروان حديد (1975-1982).

8 - حركة تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر (1981-1997).

9 - المحاولة الجهادية ضد حكم القذافي في ليبيا (1986).

10 - بعض المحاولات الجهادية المحدودة والمحاولة الانقلابية العسكرية في تونس (1986).

11 - التجارب الجهادية للجماعات المتعددة في الجزائر ابتداءً من سنة (1991).

12 - المواجهات الجهادية ضد نظام الحكم الشيوعي في طاجيكستان منذ (1992).

13 - المحاولات الجهادية المحدودة في السعودية منذ (1994).

14 - المواجهات الجهادية في ليبيا (1994-1996) وتجربة الجماعة الإسلامية المقاتلة.

15 - الانتفاضة المسلحة لـ «حركة نفاذ شريعة» شمال غرب الباكستان (1996).

16 - محاولات تكوين جماعات جهادية في المغرب الأقصى منذ

(1996).

17 - المحاولة الجهادية ضد نظام (كريموف) في أوزبكستان. وتشكل الحركة الإسلامية في أوزبكستان (1998).

18 - التجربة الجهادية لجيش عدن أبين في اليمن منذ (1999).

19 - المحاولة الجهادية في جبال الضنية في لبنان (2000).

المحطة الرئيسة الكبرى في تاريخ التيار الجهادي:

(الجهاد الأفغاني ضد الروس) وتجمع المجاهدين (الأفغان العرب) (1984 - 1992)

احتلت جيوش الاتحاد السوفياتي البائد أفغانستان في 27 ديسمبر/ كانون الأول (1979). وأدى دخول الغزاة إلى انخراط عموم الشعب الأفغاني بقبائله وعلمائه ومختلف طبقاته في الجهاد والمقاومة.

لم يتوقع أحد أن يصمد هذا الشعب الفقير المعدم المتخلف لهذا الغزو الجبار. وبدا وكأن أمريكا قد سلّمت بضم هذه الرقعة إلى المخزون الاستعماري للروس، كما ضموا وسط آسيا والقفقاس وغيرها. ولكن المقاومة الباسلة للشعب الأفغاني ما بين عامي 1979-1982 لفتت نظر الإدارة الأمريكية ومنظريها الاستراتيجيين الكبار من أمثال الرئيس الأسبق (نيكسون) الذي قام بنفسه بزيارة ميدانية آنذاك لمعسكرات المهاجرين الأفغان على الحدود الباكستانية. فقرر الكونغرس تبنّي مسألة الجهاد الأفغاني كساحة ترد فيها أمريكا الصاع الفيتنامي للروس بأضعافه، بل ولتجعل منها آخر ساحات الحرب الباردة التي

سيحسم فيها ذلك الصراع بالضربة القاضية، كما حصل خلال عشر سنوات.

أشرفت أمريكا على صناعة حلف عالمي لمواجهة الروس وحلف وارسو في أفغانستان تشكل من كل دول حلف الناتو، إضافة إلى كندا وأستراليا واليابان، وأنشأت حملة سياسية إعلامية اقتصادية داعمة لها في هذه الحرب، وفرضت حصة من المساعدات المالية المقررة بملايين الدولارات على كل دولة من تلك الدول. ولكن الجانب الأهم من الحلف الذي كونته أمريكا لدعم الجهاد الأفغاني كان من دول العالم العربي والإسلامي، والتي كان في طليعتها وأهمها دوراً السعودية وباكستان ومصر ودول مجلس التعاون الخليجي. وساهمت السعودية ودول الخليج بالقسط الأكبر من الدعم المالي لتلك الحرب سواء بشكل رسمي حكومي، أو من خلال التشجيع والسماح لسيل التبرعات الأهلية للجهاد في أفغانستان أن تصل إلى المجاهدين الأفغان كما لعبت السعودية بمرجعيتها الدينية، وبمؤسساتها الدينية العلمية، دوراً إعلامياً بارزاً؛ وأشرف على برنامجها وأداره رئيس استخباراتها آنذاك الأمير تركي بن عبدالعزيز.

كما لعبت الباكستان الدور الرئيسي ميدانياً، فقد امتدت حدودها مع أفغانستان لأكثر من (2200) كيلومتر، وحوت عشرات المعابر الرئيسة لوصول الإمدادات ومختلف أشكال الدعم للجهاد الأفغاني، ولعبت استخباراتها العسكرية (ISI) التي رئسها آنذاك الجنرال حميد كل، دوراً رئيساً في ترتيب الأحزاب الجهادية والإشراف على تشكيل وتوزيع المساعدات المالية والسلاح بينها، وبتقديم الخدمات (اللوجستية) ومختلف أنواع الدعم الميداني، الذي كان يصل أحياناً لحد مشاركة الجيش الباكستاني عملياً في القتال والإسناد بالأسلحة الثقيلة في المعارك الحدودية، كما حصل مثلاً في معارك جلال أباد (1989). أما مصر فقد كان من أبرز مشاركتها، الاتفاق مع الأمريكيين على

سداد جزء من ديونها لهم على شكل صفقات سلاح أرسلتها إلى أفغانستان عن طريق باكستان؛ وذلك أن الرئيس أنور السادات كان قد اتخذ قراراً باعتماد التسليح الأمريكي للجيش المصري، وبدأ بتصفية الوجود الروسي في مصر فيما عرف بسياسة الانفتاح؛ فكان مفيداً له أن يتخفف من مخزون سلاح وذخائر لم يعد لازماً له آنذاك أواخر السبعينيات. كما لعبت تلك الدول، بالإضافة لأكثر دول العالم العربي والإسلامي، بل والغربي، دوراً إعلامياً بالغ الأهمية في دعم الجهاد الأفغاني، والترويج له.

وأما الحليف الثالث الذي أدخلته أمريكا على خط تأييد الجهاد الأفغاني فقد كان جماعات الإسلام السياسي المعروفة باسم الصحوة الإسلامية، مستغلين عامل التعاطف الديني مع إخوة الدين والعقيدة الذين يتعرضون لحرب إبادة ولاحتلال غاشم، من قوة تمثل قمة الكفر والإلحاد من منظور الإسلام والمسلمين. وهكذا سمحت حكومات العالم العربي والإسلامي للحركات الإسلامية أن تشارك في هذا الحلف العريض غير المباشر الذي التقت فيه الأغراض والمصالح. وكان للدول العربية والإسلامية مصالح في هذا الضوء الأخضر: وهي تلميع سمعتها بمساعدة المسلمين وفتح باب الهجرة للصحوة وكوادرها، ولا سيما السياسية والجهادية فيها، «لتنفس عن رغباتها ومشاعرها الأصولية بعيداً، هناك على بعد آلاف الكيلومترات. ولعلها تلقى بغيتها في الشهادة في سبيل الله، ويستريح الحكام من ضوضائها في بلادهم. وهكذا وباشتعال الضوء الأخضر أمام الصحوة، اشتعلت خطب الجمعة والمحاضرات والمؤتمرات، والمهرجانات والمنشورات والمؤلفات والصحف، وكل وسائل التعبير والدعاية في أوساط الصحوة، تروج للجهاد الأفغاني وتنادي (يا خيل

الله إركبي). فركبت عشرات الألوف ممن كتب لهم السعادة بالمشاركة[853]. وقد التقت مصالح وأهداف كافة أطراف هذا الحلف غير المباشر من أجل حرب الاتحاد السوفياتي:

• فقد أرادت أمريكا هزيمة الاتحاد السوفياتي والانتصار في الحرب الباردة، بعد أن كال لها الاتحاد السوفياتي وحلف وارسو ضربات موجعة في أكثر من مجال. وكانت قضية أفغانستان فرصة ذهبية للأمريكيين، وقد استغلوها بصورة صحيحة وحصلوا على ما أسماه نيكسون في كتابه الشهير «النصر من دون حرب».

• وأرادت أوروبا الغربية ودول حلف الأطلسي تحقيق مكاسب ووضع موطئ قدم لها هناك فشاركت في ذلك الجهاد لمصالحها الخاصة كاتحاد أوروبي، وكدول منفردة.

• وأرادت الباكستان تحقيق مصالح قومية وإقليمية خاصة بها في وجه صعود التطرف الهندوسي في الهند المدعومة من روسيا. وأفغانستان كانت تقليدياً ساحة المواجهة بين حلف باكستان-الصين من جهة وحلف الهند-روسيا من جهة أخرى.

• كما أن الدول العربية وخصوصاً السعودية ومصر كان لها أيضاً مصلحة في مساندة الجهاد الأفغاني. وكذلك الأمر بالنسبة لدول وسط آسيا، وإيران، والصين من دول الجوار.

• يصح هذا أيضاً على مختلف التنظيمات العربية والإسلامية التي حضرت أفغانستان.

---

(853) على حد وصف أبو مصعب السوري، م. س.

• باختصار صارت قضية الجهاد الأفغاني منطقة تقاطع مصالح عالمية وإقليمية ندر أن يتكرر مثلها. فاجتمع الجميع على الاتحاد السوفياتي، وكان لكل نيته وأهدافه.

أثر الجهاد الأفغاني (1984 - 1992) على التيار الجهادي المعاصر

• تحولت بيشاور، المدينة الحدودية، إلى جامعة حقيقية لكافة مدارس وتيارات وتنظيمات وجماعات «الصحوة العربية الإسلامية» تقريباً. وخلال سنوات إزدهار ذلك الجمع مابين (1984) و(1992) أصبحت ميداناً لتلاقي كل الأفكار والمناهج والطروحات التي كانت تسود الصحوة الإسلامية من دعوية، وإصلاحية، وسياسية، وجهادية. وازدحمت فيها مئات المؤسسات الخيرية الإنسانية العربية والإسلامية والأجنبية التي قدمت لأغراض شتى تحت ستار تقديم الخدمات لأكثر من (3) مليون لاجئ أفغاني تدفقوا إلى باكستان التي ربما قطن أكثر من مليونين منهم في بيشاور وما حولها. وقد زار بيشاور خلال تلك الفترة، مئات الشخصيات الإسلامية، من علماء، وشيوخ، وكتاب، وشعراء، ورموز، وقادة حركات؛ لتقديم جهد ما، أو للإطلاع، أو للدعاية، أو لأي نية أخرى خاصة بالمعنيين.

• ومن بيشاور كانت تتدفق المساعدات المالية والعينية والعسكرية وسوى ذلك على الحدود الأفغانية.

• كان عدد من المتطوعين العرب، ربما لا يصل عددهم إلى عشرة، قد توجهوا إلى باكستان بغية دعم المجاهدين الأفغان بعيد الغزو الروسي المعلن خلال أعوام (1979-1982). ودخل ثلاثة أو أربعة منهم أفغانستان فعلياً للمشاركة في الجهاد. كما وصلها بعض المسلمين (من أطباء وممرضين

خصوصاً) لتقديم بعض العون المادي للمجاهدين الأفغان خلال تلك الفترة.

• ولكن التأريخ للجهاد العربي في أفغانستان يبدأ عملياً منذ (1984) عندما تفرغ الشيخ عبدالله عزام كلياً للجهاد الأفغاني ميدانياً.

عمل الشيخ عبدالله عزام على عدة محاور لنصرة الجهاد الأفغاني كان من أهمها.

1. تأسيس «مكتب الخدمات» الذي تولى تقديم ونقل المعونات للمجاهدين والمهاجرين الأفغان.

2. تأسيس مجلة «الجهاد» التي كانت منبره الرئيسي للدعاية للجهاد الأفغاني.

3. تأسيس معسكر «صدى» قرب الحدود الأفغانية، داخل الأراضي الباكستانية في منطقة القبائل من أجل تدريب الشباب العربي الذي بدأت طلائعه تصل بأعداد قليلة منذ (1984).

4. القيام بأسفار ورحلات دعائية ألقى خلالها عشرات الخطب في دول عديدة من أجل الحشد للجهاد الأفغاني، وحث الشباب على الرحيل إليه والاستفادة منه وأداء فريضة الجهاد. وكان باكورة كتبه «آيات الرحمن في جهاد الأفغان» الذي لاقى شهرة واسعة، وجدلاً واسعاً كذلك. ثم كتاب «الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان». وقد أفتى فيه بالفرض العين على جميع المسلمين من غير ذوي الأعذار للذهاب للجهاد في أفغانستان. واستطاع الحصول على أكثر من (80) توقيعاً من كبار العلماء والدعاة في العالم الإسلامي، وعلى رأسهم كبار العلماء في السعودية وكبيرهم الشيخ ابن

باز، وكذلك من بعض مشايخ الأزهر، وبعض الكبار من علماء ودعاة الإخوان المسلمين من أقطار عديدة، وكذلك من بعض علماء الباكستان وسواهم. وقد لعب هذا الكتاب وتلك الفتوى دوراً مهماً، بالإضافة لمجلة «الجهاد» التي سرعان ما تحسن مستواها، وصارت مجلة مصورة تنقل الصور الحية للجهاد والمعاناة في أفغانستان، فصار لها مكاتب توزيع في أوروبا وأمريكا وبعض بلدان العالم العربي. لعب كل ذلك دوراً بارزاً في عملية التحريض.

وبحسب أشرطة مسجلة للشيخ عبدالله عزام، فإن عدد الشباب الذن ثبتوا معه في (معسكر صدى)، سنة 1984 وصل إلى (12) مجاهداً، وتضاعف فقط خلال (1985) فوصل إلى (25) مجاهداً، ثم بلغ مع منتصف (1986) أقل من (200) مجاهد بقليل، من مختلف الجنسيات ربما كان معظمهم من السعودية ومصر وفلسطين[854].

• وفي نهاية (1985) أو مطلع (1986) حضر أسامة بن لادن ليشارك ميدانياً بنفسه في الجهاد بعد أن كانت زياراته السابقة لتقديم الدعم المادي. وبالتعاون مع بعض الكوادر من تنظيم الجهاد المصري من أوائل من قدم لأفغانستان، افتتح الشيخ أسامة مركزاً عسكرياً متقدماً على أحد المعابر الهامة لإمداد المجاهدين في منطقة (جاجي) الجبلية الوعرة التي تنتشر فيها الغابات. وحين قام الروس بهجوم كبير لإغلاق ذلك المعبر في رمضان (1986)، شارك مجموع الشباب الذين كانوا مع بن لادن والشيخ عبدالله عزام في تلك المعركة الشرسة التي استغرقت زهاء شهر. وحقق المجاهدون الأفغان نصراً كاسحاً على القوات الروسية، بما فيها طلائع الكوماندوس التي أنزلت في المنطقة. ولعب أولئك الرهط القليل من المتطوعين العرب، دوراً بارزاً في تلك المعركة

---

(854) وردت هذه المعلومة لدى الشيخ أبو مصعب السوري، م. س.

وأدت عملية الدعاية الواسعة التي غطى بها الشيخ عبدالله عزام عبر وسائله الإعلامية، وكذلك الجولة الدعائية الهامة التي قام بها بن لادن في السعودية، أدت إلى تقاطر المتطوعين العرب بأعداد كبير ليصل عددهم مطلع (1987) إلى عدة آلاف، كان أكثرهم من السعودية واليمن. ومن هناك كانت البداية عملياً حيث تزايد العدد ليصل ذروته أواخر (1989-1990)، ويتجاوز (40) ألفاً من العرب والمسلمين من كافة بلاد العالم الإسلامي.

• كانت «الحركة الجهادية» في مصر، وشطراها الرئيسان «الجماعة الإسلامية» و«جماعة الجهاد»، قد دخلت في صراع إثر مقتل السادات (1981) مع حكومة خلفه حسني مبارك، وأضطر العديد من أبرز قياداتها والكثير من عناصرها للخروج من مصر تحت ضغط الحملات الأمنية لدول الجوار. ومع ازدهار أخبار الجهاد الأفغاني، بدأ العديد منهم يتوجّه إلى بيشاور. كما كانت «الحركة الجهادية» التي نشبت في سوريا ما بين (1975-1982)، قد دُمِّرَتْ عملياً. وإنساح من تبقى من عناصرها في أقطار الأرض، ويمم عدد محدود جداً منهم وجهه أيضاً شطر أفغانستان، واستقروا في بيشاور، وعلى رأسهم عمر عبدالحكيم (أبو مصعب السوري). كما كان بعض الكوادر الجهادية من الفلسطينيين، من تلاميذ وأصدقاء الشيخ عبدالله عزام قد لحقوا به أيضاً. وبدأ عدد من الكوادر «الجهادية والعسكرية» من هنا وهناك يتوجهون إلى تلك «الساحة الكبرى للمواجهة». وفي عام 1986، إثر محاولة عسكرية انتهت بقمعها من قبل الحكومة الليبية، خرج أيضاً بعض كوادر الجهاديين الليبيين إلى هناك. وكانت الحرب الأهلية في لبنان قد وضعت أوزارها، وتلقت الحركات الإسلامية السنية ضربات أمنية في شمال لبنان على يد الاستخبارات السورية، فهاجر بعضهم أيضاً إلى تلك الساحة. كما حضر بعض الإسلاميين من أكراد العراق.

وكانت هذه باكورة تجمع كوادر من التيار الجهادي العربي ليكون النواة الأولى للجهاديين داخل وسط التجمع العربي المجاهد في أفغانستان، والذي كان يتضخم بتسارع كبير.

• كان الحضور الفكري والمنهجي لتنظيم الجهاد المصري، بارزاً ونوعياً في الساحة العربية، وكذلك كان حضور الجماعة الإسلامية بمصر، وبصرف النظر عن الفوارق المعروفة في منهج الجماعتين، إلا أنهما لعبتا -ولا سيما في القاسم المشترك من أفكارهما الجهادية التي تحدثنا عنها سابقاً- دوراً مؤثراً. كما كان لحضور بعض طلاب العلم وبعض الدعاة السلفيين، وبعض السروريين والصحويين من السعودية وغيرها دوراً في ترويج فكر الحاكمية والولاء والبراء وعموميات الفكر الجهادي في الأوساط العربية التي أمت الجهاد الأفغاني. كما أدى حضور بعض تراث التجربة الجهادية في سوريا في الساحة -ومنها كتاب أبو مصعب عن تاريخ التجربة ودروسها- دوراً فكرياً ساهم في المواجهة الفكرية للتيار الجهادي، التي بدأت تترك بصماتها على الجمع العربي. ولما كان حضور مدارس الصحوة الإسلامية الأخرى قوياً أيضاً في الساحة، عبر سيطرتها على المؤسسات الطبية والتعليمية وعملها في المجالات الإغاثية الأخرى، ولا سيما من السلفيين التقليديين، والإخوان المسلمين والمنظمات الشبيهة بهم. وكذلك جماعة التبليغ والدعوة وغيرهم. بالإضافة للحضور الكبير للمؤسسات الإسلامية السعودية الحكومية وشبه الحكومية، وما حملته معها من بصمات المؤسسة الدينية الرسمية. وقد أحضر كل هؤلاء كتبهم ومنشوراتهم، ومجلاتهم ومحاضراتهم، وتراثهم الفكري والدعوي. ونظراً لأن نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات كانت فترة تفاعل بين مدارس الصحوة الإسلامية. فقد صارت بيشاور ومضافاتها ومعسكرات التدريب في باكستان وأفغانستان وتجمعاتها

مراكز للتواصل والحوار والتماس الفكري والصدام في كثير من الأحيان بين مختلف تلك الطروحات، وخصوصاً مع الإخوان المسلمين والفكر الديموقراطي السياسي الإسلامي الذي بدأ ينتشر عبر أبحاث ودراسات ومحاضرات كان أصحابه يدعون إليها وحتى في بعض المعسكرات التي يستطيعون الحركة فيها. وفي نفس الوقت اصطدم الحراك الجهادي الجديد مع مدرسة الفقه السعودي الرسمي، الذي كان يدعو لنبذ فكر الحاكمية (قطب-المودودي)، وإلى اعتبار الحكام أولياء أمور شرعيين، ويدعو إلى احترام العلماء الرسميين ولا سيما في السعودية ودول الجزيرة وهو ما يسمى بالمدرسة (الجامية) ثم (المدخلية).

وشيئاً فشيئاً بدأ الفكر الجهادي يسيطر على ساحة التجمع العربي، وبدأ يكتسب أكثرية الساحة، حيث اقتنع آلاف الشباب القادمين من معظم بلاد العالم الإسلامي بالفكر الجهادي، وبدأت تتبلور وتتكامل مدرسة جهادية جديدة في التيار الجهادي، أطلق على مجموع مكوناتها فيما بعد ما عرف بظاهرة (الأفغان العرب).

كان تمازج الفقه والعقيدة السلفية مع الفكر الحركي الإخواني القطبي قد بدأ يختمر في مصر خلال السبعينيات ومطلع الثمانينيات. ولعب كتاب «الفريضة الغائبة» دوراً هاماً رغم بساطة محتواه وأسلوبه وصغر حجمه. إلا أن المهم الجديد الذي أضافه للفكر الجهادي، كان طرح فتاوى ابن تيمية في حكّام التتار الذين حكموا بلاد الإسلام، ومنها الشام لما غزوها وزعموا أنهم مسلمون، رغم أنهم بدلوا الشرائع وحكموا بغير ما أنزل الله. كما طرح مسألة المقارنة بين حكام المسلمين وأعوانهم وجنودهم، اليوم وبين أولئك التتار وفتاوى العلماء في كفرهم ووجوب قتالهم مع من قاتل معهم على من فيهم من الجاهلين والمكرهين. وإسقاط تلك الأحكام على واقع الحكومات العربية وفي

بلاد المسلمين، وعلى جنود شرطتهم واستخباراتهم ورجال أمنهم.

وكان لجماعة الجهاد مؤلفات أخرى تحمل نفس أسس ذلك الفكر، وطبعت تلك الكتب ووزعت في بيشاور. وكان الصدام الفكري بين الفكر الإسلامي الديموقراطي الذي تبنّاه الإخوان وأشباههم، وبين الفكر السلفي -قبل أن تنتقل إليه العدوى الديموقراطية- على أشده أيضاً في ساحة الصحوة عامة، وانتقل كذلك إلى أهم ساحاتها آنذاك: أفغانستان.

وأصدرت جماعة الجهاد المصرية عدداً من الأبحاث الجهادية التثقيفية، وتوجت ذلك بكتاب «العمدة في إعداد العدة» لشيخها عبدالقادر بن عبدالعزيز. وربما كان هذا الكتاب من أهم كتب (الأفغان العرب). وقد سد ثغرة تثقيفية تنظيرية كبيرة في المعسكرات العربية في حينها، وبقي واحداً من أهم كتب التيار الجهادي. وفي سياق نشاط الجهاديين في التأليف والنشر، طبع في بيشاور سنة 1990 كتاب أبو مصعب السوري «الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا-آلام وآمال». وافتتح الشيخ أبو حذيفة المصري، أحد كوادر جماعة الجهاد مركز النور للإعلام في بيشاور، حيث تولى عدد من الخطباء والمحاضرين من الجهاديين تنظيم سلسلة من الدروس والمحاضرات وخطب الجمعة.

وبدأت بعض التجمعات الجهادية الناشئة تدخل على الخط، وعقدت الكثير من الدورات الفكرية والمنهجية والتربوية، واستقطبت قدماء كوادر التيار الجهادي للتدريس والمحاضرة. ثم استقلت بكوادرها وبدأت تتبلور وتنتج. وبدا جلياً مع هذا المخاض الفكري، والتصادم والاحتكاك بين مختلف التيارات الفكرية المكوّنة لطيف الصحوة الإسلامية، أن الفكر الجهادي الحركي ممزوجاً بالمؤثرات السلفية الجديدة، قد بدأ يطغى على الساحة ويكتسح قواعد آلاف الشباب العربي من الذين قدموا لساحة الجهاد الأفغاني رغم أن غالبيتهم لم

ينضموا في عضوية عشرات التنظيمات الجهادية القديمة والجديدة، والتي صار لها في باكستان والمناطق الحدودية من أفغانستان مضافاتها ومعسكراتها، وتكوّنت لها هياكل وإدارات، وكوادر وأمراء حيث كان الكثيرون منهمكون على هامش الجهاد الأفغاني، في مرحلة إعداد ونشاط دؤوب لحمل مشعل الجهاد والثورة للبلاد التي قدموا منها[855].

القشة التي قصمت ظهر البعير: حرب الخليج

كان جمع المجاهدين العرب ما بين (1987- 1992 م) في أفغانستان والمناطق الحدودية الباكستانية، ولا سيما عاصمتها بيشاور، قد بلغ ذروته عام 1990م، وحوى بكل تأكيد كامل طيف الصحوة الإسلامية، ولا سيما العربية بمدارسها المختلفة. وشهد ذلك الجمع ما يمكن وصفه بالزلزال الفكري والنفسي على مستوى المجاهدين العرب خصوصاً، وذلك بنزول قوات التحالف الدولي بزعامة أمريكا في جزيرة العرب تحت شعار تحرير الكويت. «فقد دخل النصارى هذه المرة بلاد الحرمين، وأحاطوا بجزيرة العرب - عقر دار الإسلام - براً وبحراً وجواً، وأنزلوا فيها زهاء مليون جندي كان أكثر من نصفهم من الأمريكان، ونحو عشرين بالمئة منهم من الإنكليز، وكان نحو عشرة في المئة من دول الناتو – أوروبا الغربية - وتشكل الباقون من نحو 31 دولة. وكان لبعض الحكومات العربية والإسلامية مثل السعودية ودول الخليج والباكستان وتركيا وسوريا ومصر والمغرب وغيرها نصيباً لا بأس به من المشاركة أيضاً[856].

وقد رأى «المجاهدون» أن هذا الحدث الجلل يغيّر المعادلات للأسباب

---

(855) لنظرة تفصيلية حول هذه المرحلة انظر أبو مصعب السوري: دعوة المقاومة. مرجع سابق.

(856) المصدر نفسه.

التالية:

• الأمة الإسلامية ومقدّساتها وثرواتها ولا سيما النفطية هي المستهدفة في «موجة احتلال صليبي يهودي عسكري مباشر». «احتلال يهدف إلى القضاء على الوجود الحضاري للمسلمين بشكل كامل».

• تبع ذلك الزلزال وخلال أشهر قلائل مؤتمر مدريد عام 1991م، وقد شاركت فيه إسرائيل مع دول الطوق العربية (مصر - سوريا - الأردن - لبنان) بالإضافة لمنظمة التحرير الفلسطينية، وبحضور دول عربية أخرى على رأسها السعودية.

• إن كافة حكومات الدول العربية والإسلامية، ودونما استثناء، قد شاركت أو أيدت الحملة على العراق. «وقام الحكام المرتدون الذين رسخوا أنظمة الكفر في بلادهم، بتقديم كافة أشكال الدعم والعون والخدمات اللوجستية لقوى الاحتلال براً وبحراً وجواً ودعموها عبر أجهزة إعلامهم، بل لقد قام كثير منهم بالمشاركة العسكرية فعلياً أو رمزياً لإثبات حضورهم وانتمائهم لهذه الحملة على الإسلام والمسلمين، لتثبت تلك الحكومات أنها جزء أساسي من هذا النظام العالمي الجديد في محاربة شعوبها ودينهم الحنيف، وفي خيانة قضاياها وبيع ثرواتها وتسليم مقدّساتها»[857].

• أصيب الإسلاميون بخيبة أملّ، إذ تبيّن لهم أن عموم الهيكل الديني في بلاد المسلمين، ممثلاً بالعلماء المستقلين من جهة، أو بقيادات الصحوة الإسلامية وأحزابها وجماعاتها من جهة أخرى، «عبارة عن هيكل مفلس منهار، لا يصلح بحال لمواجهة هذه الهجمة. بل الأنكى من هذا

---

(857) أبو مصعب السوري، م. س.

أنه قد تبيّن أن معظم من يسمون علماء أهل السُنّة وأعلامهم المتبوعين وفقهاءهم المرموقين قد انضموا للحملة الإعلامية لهذه الحملات الصليبية، فأسبغوا عليها الشرعية وجوّزوها، بل اعتبر كبار المنافقين منهم أن قدوم الأمريكان إلى جزيرة العرب من أكبر نعم الله على هذه الأمة، وأنه يستأهل سجود الشكر.!! كما عبّر عن ذلك الشيخ أبو بكر الجزائري، عضو هيئة كبار (العملاء) في السعودية! فمسخوا حقيقة الصورة، ليحوّلوها من صورة احتلال صليبي يهودي للمسلمين، إلى صورة نصرة مشروعة من دول صديقة إسلامية وغير إسلامية، لدولة التوحيد (السعودية)، وحكومة الكويت (الشرعية)، التي أطاح بها عدو كافر غاشم، باغ على الدماء والأموال والأعراض[858] (العراق)، وقد صدر يومها بيان ختامي عن مؤتمر مكة (1991م) الذي دعت إليه الحكومة السعودية نحو 400 عالم، هم كبار علماء العالم الإسلامي، وزعماء الصحوة الإسلامية. وممن كان فيهم ووقع على هذا البيان الختامي: هيئة كبار العلماء بالسعودية، وشيوخ الأزهر من مصر، وما يعادلهم من العلماء ووزراء الأوقاف والشؤون الدينية والجمعيات الدينية الرسمية وغير الرسمية لكافة دول العالم العربي والإسلامي، وكذلك معظم رؤوس ورموز الحركات الإسلامية، من الإخوان المسلمين، والجماعات السلفية والصوفية والتبليغية والإصلاحية. كما أصدرت معظم تلك الجماعات بيانات خاصة بها دارت حول حرمة الاعتداء على القوات الأجنبية، واعتبارهم «مستأمنين شرعاً، واعتبار كل من يجاهدهم، معتدين على ذمة المسلمين، مفسدين في الأرض، عقابهم في الدنيا: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (المائدة، 33)».

(858) المصدر نفسه.

• «تبيّن أن الجماعات والتنظيمات الجهادية المسلحة التي رفضت ذلك الواقع ودعت إلى جهاد الأمريكيين وحلفائهم، كانت بحكم واقعها الحركي وضعفها وتشردها عن بلادها أعجز من أن تقدم حلاً لهذه الأزمة، واقتصرت مواجهاتها على بيانات محدودة الانتشار في بلاد المهجر، بعيداً عن الأمة. فقد كان موقف قياداتها ورموزها عاجزاً مقهوراً بعيداً كل البعد عن دائرة الفعل والتأثير، أو الأهلية لقيادة المواجهة».

• «تبيّن أخيراً، ونتيجة لهذه الأحوال، أن الأمة الإسلامية وشعوبها قاطبة ونتيجة لفساد مقومي الصلاح في الأمة (العلماء، والأمراء) مغيّبة عن الحدث. تماماً كما روي في الأثر: (صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس وإذا فسدا فسد الناس: العلماء والأمراء). وأن الأمة وقد كفر معظم ملوكها ورؤسائها وأمرائها، ونافق أكثر علمائها. مدعوة لدخول تيه عظيم أكبر من الذي هي فيه. ولأن حكامها المرتدين صاروا في حلف العدو. ولأن أغلب علمائها وقادة حركاتها الإسلامية قد توزعوا، إما في متاهات النفاق أو في جحور العجز[859].

تجربة شخصية:

أبو مصعب السوري في أفغانستان

«ولم أستطع في حينها أن أقدم كبير شيء، اللهم إلا بعض المحاضرات في بعض المعسكرات وفي (مركز النور للإعلام) الذي أشرف عليه الشيخ أبو حذيفة، أحد طلاب العلم من تنظيم الجهاد المصري، من أجل إعطاء دفعة فكرية في الساحة الجهادية العربية في بيشاور التي تشكل الخط الخلفي للتواجد

---

(859) المصدر نفسه.

الجهادي العربي في أفغانستان، والذي زاد آنذاك على 40 ألف مجاهد».

«هبت العاصفة ونثرت آلاف الذين قدموا للجهاد في أفغانستان في كال أقطار الأرض. وعادت الشريحة الأكبر لبلادها لتواجه المطاردات الأمنية والتحقيقات والسجون. وتقاسمت بعض الملاذات الموقتة أولئك المطاردين أصلاً في بلادهم بتهمة الانتماء لجماعات جهادية مسلحة، فصاروا مطاردين على هوية جديدة تحت المصطلح الجديد الذي أطلقه عليهم الغرب باسم (الأفغان العرب). وقبيل ذلك بفترة وجيزة كنت قد عدت أدراجي إلى مدريد في أسبانيا، حيث كنت أقيم منذ سنين، وهناك كتبت بحثاً يعتبر الأساس لجزء كبير من أفكار هذا الكتاب. وكان بعنوان: «بيان من أجل قيام المقاومة الإسلامية العالمية». كان بحثاً موجزاً يقع في نحو 40 صفحة. وكنت أعتقد أن الساحة المناسبة لبث تلك الأفكار آنذاك ما تزال بيشاور، حيث يوجد الجمع الذي يوشك على الانفراط. وكان غرضي أن يحملها معه أكبر كم ممكن من المجاهدين العرب، الذين بدا لي أن مصيرهم الانتشار. وهم بحكم تجربتهم الجهادية وإعدادهم العسكري أجدر وأقدر من غيرهم على العمل وفق تلك الأفكار بحسب تقديري -الخاطئ- آنذاك. لأني اكتشفت في ما بعد عدم أهليتهم لذلك. لأنهم تلقوا تدريباً عسكرياً عالياً، ولم يتلقوا التوجيه العقائدي المنهجي الفكري والسياسي اللازم».

«.. ومنذ أواخر 1996م وإلى أواخر 1997م بذلت ساعات مطوّلة للتأمل والحوار، مع بعض الخواص من نخبة الجهاديين المقيمين من كوادر الأفغان العرب والتنظيمات الجهادية في لندن. لتقييم أسباب فشل المحاولات الجهادية المسلحة المتكررة في العصر الحديث. وقد شكلنا لهذا الحوار والدراسة شبة ندوة غير منتظمة عقدنا لها عدة لقاءات، قارنا فيها بين الفشل في كل

تلك المحاولات التنظيمية، وبين النجاحات العسكرية في التجارب الجهادية الجبهوية للمسلمين في كل من البوسنة – الشيشان – أفغانستان. كما عرضنا لدراسة البوادر الجديدة لأعمال الجهاد الفردي التي بدأت تحصل منذ حرب الخليج، والتي قام بها بعض شباب المسلمين هنا وهناك»[860].

التيار الجهادي ومرحلة الملاذات والشتات (1992 ـ 1996)

بعد سقوط الاتحاد السوفياتي وتحرير أفغانستان انتقل التيار الجهادي إلى مرحلة جديدة استمرت من 1992 حتى 1996، يمكن أن نسميها بـ «مرحلة الشتات والملاذات الآمنة الموقتة». فقد عاد أولئك الآلاف من «المجاهدين» إلى بلادهم في الغالب، وبدل أن يرحب بهم كأبطال ومجاهدين عملوا تجاه الهدف المشترك لأولئك الحلفاء، بدءاً بأمريكا، وانتهاءً بالحكومات التي سهّلت ودعمت جهادهم، وجد أولئك الشباب أنفسهم «غرباء» في أوطانهم التي تفتح لهم أبواب المعتقلات وجلسات التحقيق والسجون لمدد غير محدودة وتوجه لهم التهم. ولم يسلم من ذلك إلا بعض البلدان ممن لم يقابل أولئك «المجاهدين» بهذه الطريقة الشنيعة. وقد ولّد هذا ردود أفعال شتى، ونقل بعض شرائح الجهاديين إلى ممارسات معاكسة. كذلك فقد أدّت عودة تلك الشرائح الجهادية إلى بلادها من «أجواء العزة والكرامة والجهاد وحمل السلاح»، لتصطدم في بلادها بواقع أقل ما يمكن أن يوصف به أنه بعيد عن أفكارها وطموحاتها خصوصاً لجهة تطبيق الشريعة. فقامت محاولات عديدة من أجل تكوين تنظيمات سرّية دخلت في مراحل من الإعداد للمواجهة مع حكومات بلادها على أمل إسقاطها وإقامة حكومات شرعية إسلامية. ولكن كافة تلك المحاولات اصطدمت بواقع غاية في

---

(860) مقاطع من كتابه الشهير: دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، متوفر على مواقع الإنترنت الخاصة بالسلفية الجهادية.

الصعوبة وعدم التناسب مع ما تصبو إليه من أهداف، ودخلت مع أجهزة الأمن في بلادها في عمليات مواجهة، أدت في نهاية المطاف إلى تدميرها وتشتيت عناصرها، وإلى تصعيد المواجهة الأمنية بين الحركات الجهادية والإسلامية في تلك البلاد وبين حكوماتها. وكان من أهم تلك المحاولات التي تلت الجهاد الأفغاني ما حصل من قيام الجماعة الإسلامية المسلحة وتأسيسها على أيدي بعض الأفغان العرب من الجزائر بالتعاون مع تيارات جهادية محلية إثر الإطاحة بالإنجاز التاريخي لجبهة الإنقاذ عبر الانقلاب العسكري (1991). وكذلك ما حصل في ليبيا من محاولة الجماعة الإسلامية المقاتلة بليبيا (1994). وهما أوسع المحاولات في تلك المرحلة. بالإضافة لبعض المحاولات المحدودة كما حصل في اليمن ولبنان (أحداث الضنية) وسواها.

وكان هناك قسم آخر من الأفغان العرب وهم قدماء الجهاديين الذين غادروا بلادهم أصلاً إثر مشاكل أمنية، وهم مطاردون من حكوماتهم، إما قبل أو أثناء الجهاد الأفغاني، ومعظم هؤلاء من تنظيمات جهادية سابقة، كبعض أعضاء تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية من مصر، وبعض الجهاديين من سوريا وليبيا وتونس، وبعض الأعداد المحدودة من جنسيات أخرى. وهؤلاء لم يتمكنوا من العودة إلى بلادهم كما فعل الآلاف من الأفغان العرب من بلاد مثل السعودية ودول الخليج واليمن وموريتانيا والأردن وغيرها. وقد توزع هؤلاء المطاردون أمنياً في ملاذات أمنية مختلفة على بعض ما تبقى من الهوامش السياسية والفجوات الأمنية قبل استحكام السياسة العالمية لمكافحة الإرهاب بعد قيام النظام العالمي الجديد. وكان من أهم تلك الملاذات.

1 - أوروبا والدول الغربية: وذلك عبر فرص اللجوء السياسي. وكان من أهم تلك البلاد بريطانيا التي أمّها كتلة كبيرة تضم كوادر رئيسة من الأفغان

العرب والتيار الجهادي، من مختلف الجنسيات. ثم الدول الاسكندنافية، ثم باقي دول أوروبا الغربية وبعض الشرقية وأستراليا وكندا.

2 - السودان: وكانت حكومة البشير وحليفه الترابي قد استولت على الحكم، موصلة الحركة الإسلامية الرئيسة فيها إلى السلطة، والتي كان من سياستها خلال مرحلة (1991-1995)، فتح الباب للتنظيمات الجهادية للانتقال إلى السودان، حيث انتقل كم مهم من الجهاديين إلى هناك، وكان في طليعتهم قيادة تنظيمات الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر والشيخ أسامة بن لادن وقياديو تنظيم القاعدة، بالإضافة للكتلة الرئيسة من قيادة الجماعة المقاتلة بليبيا، وجهاديين من جنسيات أخرى.

3 - بلاد أخرى لا تشكل خطورة أمنية على رعايا بلدان عربية أخرى من الجهاديين ولو كانوا مطاردين في بلادهم في حينها، قبل استحكام التنسيق الأمني العربي والإقليمي والدولي في ما بعد. وأهم تلك البلاد اليمن، التي أمّها جمع متنوع من جنسيات شتى من الجهاديين والأفغان العرب، ثم تركيا، وكذلك سوريا التي آوى إليها قسم من «الشباب المجاهد» من دول شمال أفريقيا وليبيا. هذا بصورة رئيسة. في حين انتشر آحاد من الجهاديين بأسرهم وأطفالهم، في بقاع أخرى حتى وصل بعض هؤلاء «المهاجرين» «الغرباء» إلى أقصى أنحاء المعمورة: من الفلبين وإندونيسيا وتايلندا إلى أمريكا الجنوبية وأفريقيا.

4 - البوسنة والشيشان: فقد وافق إقفال بوابات الجهاد في أفغانستان، اشتعال الجهاد في البوسنة ما بين (1993-1995)، فيما كان المسلمون يتعرضون لمذابح الصرب والكروات، ما أوجد ساحة جهادية جديدة أمّها آلاف الشباب المجاهد من البلاد العربية وبعض الإسلامية. وقد كان في طليعتهم بعض الجهاديين الذين خرجوا من ساحة أفغانستان لكي يلتحقوا بساحة

البوسنة. وكذلك توجه بعض الأفغان العرب وعلى رأسهم (القائد خطاب) إلى الشيشان ليؤسسوا بؤرة جهادية.

وقد كانت الأعوام (1992-1995) أعواماً مريحة نسبياً لهؤلاء الغرباء المشردين. وقد مكّنت هذه السنوات الأربعة الجهاديين المنتشرين في أقطار الدنيا، من العمل على نشر الفكر والدعوة الجهادية. ورغم أن حملات مكافحة الإرهاب قد أشعلتها أمريكا عملياً منذ (1990)، وتصاعدت مع الوقت لتبلغ ذروتها منذ أواخر 2001، إلا أن تلك الحملات لم تدخل مرحلة الشدة إلا في أواخر 1995 عملياً حيث وضعت أمريكا ضمن برنامجها لمكافحة الإرهاب برنامجاً تضمن إلغاء الملاذات الآمنة.

وكان من أهم الشرائح التي عملت في نشر «فكر الجهاد ودعوته» تلك التي تركزت في الغرب ولا سيما أوروبا، وفي طليعتها الدول (الاسكندنافية)، وفي (بريطانيا). فقد عمل الجهاديون مستغلين الظروف المريحة نسبياً، والإمكانيات المادية وهامش الحرية- قبل إقفاله- والذي كان يتوفر في تلك الدول، عملوا على إصدار النشرات والأبحاث وإعادة بث ما كان قد أنتج في مرحلة الجهاد الأفغاني أو على مر التجارب الجهادية السابقة والندوات والمحاضرات وارتياد المساجد والاحتكاك بالجاليات الإسلامية التي كانت تشهد صحوة إسلامية لا تقل وربما تزيد ازدهاراً عن تلك التي تجري في العالم العربي والإسلامي. وقد شهدت بريطانيا صدور العديد من النشرات والمجلات الجهادية مثل «الفجر»، الصادرة عن الجماعة المقاتلة بليبيا، و«المجاهدون» الصادرة عن جماعة الجهاد في مصر، و«الأنصار»، المقربة أيامها من الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر. وشهدت لندن الكثير من الندوات والدروس واللقاءات التي كانت تسجل وتنشر إلى مختلف دول العالم حيث تتفشى الصحوة

الجهادية، إلى أن بدأت نذر العواصف الأمنية تهب على تلك الملاذات تباعاً. فبدأت موجات التضييق ثم الاعتقالات أو الطرد والإبعاد تطال كل تلك الملاذات آنفة الذكر. فطردت السودان واليمن من لديها، واعتقلت تركيا وسوريا والأردن من طالته أيديها وسلّمتهم لبلادهم. وبدأت الدول الأوروبية كلها بلا استثناء الموسم بالتضييق وانتهت بزج مئات الجهاديين في سجونها.

وهكذا دخل الجهاديون في مرحلة جديدة من المحنة كانوا بحاجة فيها إلى ملاذ ومتنفس جديد، وكان ذلك المتنفس في أفغانستان مرة ثانية.

الأفغان العرب في ظل إمارة طالبان في أفغانستان (1996 - 2001)

انطلقت طالبان من ولاية قندهار، جنوب شرق أفغانستان أواخر عام (1993)، واستطاعت التقدم والسيطرة على وسط وجنوب وشرق أفغانستان بسرعة، ومن ثم دخول كابول عام (1996)، وإعلان الإمارة الإسلامية في أفغانستان، وإعلان زعيم طالبان الملا محمد عمر أميراً للمؤمنين فيها. وسرعان ما وجدت الفئات المطاردة المشردة من كوادر وأعضاء التيار الجهادي في أفغانستان ملاذاً آمناً، وربما إجبارياً مع استعار حملات المطاردة، أو ما سمي بـ «الحرب الدولية لمكافحة الإرهاب»، بقيادة أمريكا التي انطلقت منذ أوائل التسعينيات، واشتدت ما بعد (1995). فبدأ هؤلاء يتسللون فرادى ومجموعات إلى أفغانستان، ليبتدئ العرب شوطهم الثاني في أفغانستان.

ومع إعلان تطبيق الشريعة الإسلامية وسيطرة الطالبان على نحو (94%) من الأراضي الأفغانية، بدأت «دار الإسلام» الوليدة والوحيدة في الأرض، من منظور الجهاديين وعموم الإسلاميين، تستهوي كثيراً من غير

المطاردين والمضطرين للبحث عن ملاذات بغية الهجرة الشرعية إلى دار الإسلام هذه.

وخلال عام (2000) كانت المعسكرات والمضافات العربية قد انتشرت في مدن أفغانستان الرئيسة لا سيما العاصمة كابول، والعاصمة الروحية لطالبان (قندهار)، والمدن الشرقية مثل خوست وجلال أباد. وبدأ المهاجرون الجدد والمحاربون القدماء من الأفغان العرب حملة إعلام واتصالات لاستقبال المزيد من المهاجرين. ونشطت حركة القدوم رغم الحصار السياسي والاقتصادي والحملة الإعلامية والدولية التي أحاطت بالإمارة الإسلامية الوليدة من كل جانب. وأعتقد أن عدد الذين قدموا وغادروا أفغانستان خلال هذه المرحلة (1996-2001)، بلغ عدة آلاف من الرجال. ولكن الذين استقروا منهم في أفغانستان كانوا قريباً من (350 أسرة)، ونحواً من (1400) مجاهد ومهاجر عربي من مختلف الجنسيات، بالإضافة لعدة مئات من أرباب الأسر والمجاهدين والمهاجرين من وسط آسيا، ولا سيما من أوزبكستان وطاجيكستان وتركستان الشرقية[861]. وفي ظل هذه الأجواء تواجدت التنظيمات الجهادية العربية الرئيسة وانتعشت لدى قياداتها القديمة الآمال باستئناف مسارها في الإعداد والبنّاء، ومتابعة أهدافها القديمة في إحياء الجهاد في بلادها «ضد طواغيت تلك البلاد، من أجل إقامة حكومات إسلامية على أنقاضها» بحسب تصوراتهم. كما قدّمت جموع وكتل جديدة من بلاد عربيه متعددة، تسعى إلى تكوين نفسها. وولدت كتل وشبه تنظيمات جهادية جديدة حاول أصحابها شق طريقهم من خلال تلك الأجواء.

ويمكن القول إن كافة من تواجد خلال هذه الفترة يمكن اعتبارهم من

---

(861) المعلومات وردت عند أبو مصعب السوري، م. س.

الجهاديين، رغم أن أكثريتهم لم تكن تنضوي داخل التنظيمات الرئيسة. ولم يؤم أفغانستان في هذه المرحلة كما في الأولى، أنواع أخرى من طيف الصحوة الإسلامية، فقد اختلفت الظروف الدولية تجاه هذه الظاهرة وصارت على النقيض. ففي حين كان الجمع الأول ينمو وسط مباركة ودعم وإجازة عالمية كان هذا الجمع وأرضه ومن يحكمها ومن يهاجر إليها، محل حرب ومطاردة عالمية.

ورغم أن سوادهم الأعظم، إن لم يكن كلهم، من الجهاديين فكراً واتجاهاً، إلا أنه يمكن تصنيفهم ضمن التشكيلات الرئيسة التالية، بحسب الحجم:

1 - المتدربون: وهم الذين قدموا من أجل تلقّي التدريب ثم الرحيل، ولم يستقر هؤلاء إلا مُدَد التدريب التي تتراوح ما بين الأشهر القليلة إلى السُّنّة.

2 - المهاجرون: وهم الذين قدموا بأسرهم أو بأنفسهم بغية الهجرة والاستقرار في «دار الإسلام الوليدة»، و«إعمارها والجهاد معها»، دون أن يكون لهم أهداف جهادية خارج أفغانستان ولا ضد حكومات بلادهم، ولا ضد أعداء آخرين داخليين أو خارجيين.

3 - التنظيمات الجهادية: التي قدمت لتتابع أهدافها وبرنامجها القديم المتعلق بالجهاد في بلادها. ولمتابعة بناء تنظيماتها من جديد على الطريقة التقليدية القديمة للتنظيمات (القطرية- السرية - الهرمية) سواء من البلاد العربية أو بعض البلدان الإسلامية.

4 - الشيخ أسامة بن لادن وإدارة تنظيم القاعدة ومن لحق بدعوتهم، والذين كان هدفهم هو الدعوة والعمل على مواجهة الولايات المتحدة الأمريكية، من خلال هذا الحصن المنيع (أفغانستان)، والاحتماء بحكومتها الجديدة

(الطالبان) وأميرها (الملا محمد عمر).

5 - تنظيمات وجماعات وسط آسيا: الذين تتوعت أهدافهم بين الهجرة ونصرة دار الإسلام والجهاد معها وبين الإعداد للجهاد في بلادهم. وكان أهم وأكبر هذه الجماعات (المجاهدون من أوزبكستان ومن تركستان الشرقية)، بالإضافة لبعض الجماعات الأخرى.

6 - المجاهدون من باكستان: وكانوا خليطاً من تلاميذ العلماء والمدارس الدينية في باكستان وهي امتداد لطالبان فكراً ومنهاجاً، بالإضافة لأعضاء التنظيمات الجهادية المختلفة العاملة على جبهة كشمير، والتي رأت في أفغانستان خط إعداد خلفي جيد لمتابعة نشاطها. وقد شكل التواجد الباكستاني نتيجة القرب والتداخل في القضية مع القضية الأفغانية، حجماً يوازي أو يزيد على مجموع حجم الأنواع المذكورة آنفاً.

شكّلت هذه الفترة مرحلة متقدمة من نمو التيار الجهادي وتطوره في بعد جديد. فقد أدت الحملات الإعلامية التي شنها الشيخ أسامة بن لادن ضد أمريكا و«عدوانها على المسلمين» ونداءاته «لتخليص الحرمين من الاحتلال الأمريكي والغربي»، ثم إدخاله بعداً جديداً إلى دعوته، وهو تبني القضية الفلسطينية، وربط العدوان الأمريكي على المسلمين في العالم بالعدوان الإسرائيلي الصهيوني على المسلمين في فلسطين، وإدخال قضية الحرم الثالث في القدس ومسجدها الأقصى إلى قضية الحرمين. أدت هذه الحملات المركزة والمنظمة، وردود الفعل الهائلة من قبل وسائل الإعلام الأمريكية على هذه الحملة ودخول تلك المواجهات إلى الفضائيات الأمريكية والعالمية والعربية ولا سيما قناة (الجزيرة) القطرية، أدت إلى أن يأخذ التيار الجهادي بعداً جديداً نحو عالمية المرحلة.

ووافق هذه المرحلة أحداث عالمية بالغة الأهمية والأثر على العالم الإسلامي. وكان في طليعة ذلك اشتعال الانتفاضة الفلسطينية الثانية وانتقالها من مرحلة ثورة الحجارة (1987)، إلى مرحلة العمل المسلح والعمليات الاستشهادية منذ سنة (2000). وتفاقمت الأوضاع في المنطقة العربية كلها نتيجة هذا التصعيد. بالإضافة إلى ازدياد آثار الحصار الأمريكي القاتل المدمر على العراق، منذ (1991). بالإضافة لإشعال حملات المطاردات الأمنية والحرب العالمية على الإرهاب بقيادة أمريكا، حيث سارت في ركابها كافة دول العالم، ولا سيما حكومات الدول العربية والإسلامية. وسرعان ما صار الجمع العربي في أفغانستان. وكذلك رمزه الشيخ أسامة بن لادن، النجم الحاضر بلا انقطاع في وسائل الإعلام العربية والعالمية مصدر إلهام وتثوير للصحوة الإسلامية وامتداداً أفقياً كبيراً للتيار الجهادي وأنصاره في العالم. كما أخذت التنظيمات والبؤر والتجمعات الجهادية العربية تكوِّن نفسها في أفغانستان. ولم يأت عام (2000) إلا وقد بلغ عدد الجماعات أو المعسكرات أو التجمعات والمشاريع الجهادية (أربعة عشر) تجمعاً أو تنظيماً أو معسكراً، معترفاً به رسمياً من قبل طالبان وتربطهم بوزارات الدفاع والداخلية والاستخبارات برامج ضبط وتنسيق وتعاون. سواء في تنسيق دعمهم وجهادهم إلى جانب طالبان، أو في برامجهم الذاتية. عدا المجموعات الباكستانية التي كان لها أيضاً ترتيبها الخاص وكانت متعددة.

وهذه التجمعات التي كانت مستقلة عن بعضها تماماً هي:

أ - المجموعات غير العربية:

1 - المجاهدون الأوزبك: وكانت مجموعة كبيرة العدد نسبة للمجموعات الأخرى، وكان برنامجهم يهدف إلى نقل الجهاد إلى أوزبكستان، والإطاحة

بنظام (كريموف) الشيوعي – الأمريكي! وذلك لما يكون الوضع في أفغانستان قد استتب للطالبان، ومن خلال التنسيق التام معهم. وكان برنامجها في ذلك الحين هو التجنيد والإعداد والتدريب. وهي كانت مجموعة مرتبطة بالطالبان. وقد بايع أميرهم (محمد طاهر جان) الملا محمد عمر، بيعة إمام عام. وكذلك بايعه نائبه القائد العسكري الشهير (جمعة باي). وكان لهم برنامج طموح جداً للتجنيد والدعوة في أوساط الأفغان الأوزبك، وهم جالية تعد أكثر من خمسة ملايين نسمة، كثير منهم من المهاجرين من أوزبكستان منذ أيام احتلال القياصرة، وما تلاه من مجازر ستالين ولينين. وكانت مجموعة منظمة عالية الكفاءات والإمكانيات المادية، حيث تدعمها جاليات أوزبكية مهاجرة منتشرة في بلاد كثيرة.

2 – المجاهدون من تركستان الشرقية المحتلة من قبل الصين:

وكانت مجموعة محدودة، هاجر أكثرهم فراراً من الحكم الصيني خفية، وكان برنامجهم تربوياً شاملاً بعيد المدى، نظراً للظروف الصعبة التي يعيشها المسلمون في تركستان الشرقية بعد أن طبقت الحكومات الصينية المتعاقبة سياسة الهجرة الصينية إلى بلادهم، ونجحت في تغيير خارطتها السكانية، لينخفض عدد المسلمين في التركستان من أغلبية ساحقة إلى نحو نصف السكان، حيث أسموها (سيانغ يانغ) يعني (الأرض الجديدة)، ناهيك عن الإجراءات الشرسة منذ الحكم الشيوعي لماو تسي تونغ. وكان من برنامج هذه المجموعة إرسال بعضهم لداخل بلادهم من أجل إخراج المزيد من المهاجرين وإعدادهم، تمهيداً للعمل العسكري ضد الصين.، وكان أميرهم الشيخ (أبو محمد التركستاني) رجلاً فذاً ونشيطاً وقد قتله الجيش الباكستاني في (وزيرستان) في نوفمبر/تشرين الثاني 2003. وقد بايعت المجموعة الملا

محمد عمر بيعة عامة أيضاً، فطلب إليهم وقف برنامجهم العملي ضد الصين والاكتفاء بتربية من يلحق بهم، نظراً لحاجة الطالبان لعلاقات جيدة مع الصين توازن الضغوط الأمريكية، فالتزموا ذلك.

3 - المجاهدون الأتراك: وكانوا مجموعة صغيرة من الأكراد والأتراك، وقد عملوا بشكل سري جداً، وكان برنامجهم التدريب فقط.

ب - المجموعات العربية:

1 - تنظيم (القاعدة) بزعامة الشيخ أسامة بن لادن، وبرنامجهم معروف، وقد بايع الشيخ أسامة الملا عمر، أمير المؤمنين، بيعة إمامة عامة.

2 - الجماعة الإسلامية المقاتلة بليبيا. وكان أميرهم (أبو عبدالله الصادق) وكان برنامجهم الرئيسي الإعداد لجهاد نظام القذافي في ليبيا، والمشاركة في دعم القضايا الجهادية عامة، والمساهمة في دعم طالبان.

3 - الجماعة الإسلامية المجاهدة في المغرب (مراكش). وكان برنامجهم الإعداد وتدريب عناصرهم الذين يفدون ويغادر أكثرهم، وكان هدفهم جهاد النظام الحاكم في المغرب. وكان أميرهم يدعى أبو عبدالله الشريف.

4 - جماعة الجهاد المصرية: وكانت قد تقلصت إلى حد كبير وكان هدفهم إعادة بناء الجماعة ولم شتاتها، وهدفهم معروف وكان جهاد النظام الحاكم في مصر. وكان أميرهم الشيخ الدكتور أيمن الظواهري.

5 - الجماعة الإسلامية المصرية: وكانت مجموعة صغيرة جداً، انحصر وجودهم بصفة الهجرة، ولم يكن لهم نشاط مهم بعد تبني مبادرة

وقف جهاد النظام المصري التي عرفت باسم (مبادرة وقف العنف). وكان أكثر رموزهم الهامة يقيم في إيران، وانتقل بعضهم آخر أيام طالبان إلى أفغانستان.

6 - تجمع المجاهدين الجزائريين: وكان هدفهم لم شعث من استطاعوا من إخوانهم لإعادة ترتيب الجهاد في الجزائر بعد النكبات التي مني بها.

7 - تجمع المجاهدين من تونس: وكان هدفهم الإعداد والتدريب وجمع الشباب التونسي، بغية الجهاد في تونس، وكان لمعسكرهم مساهمات تدريبية، وكان فيهم كوادر سبق لها الجهاد في البوسنة.

8 - تجمع المجاهدين من الأردن وفلسطين، وكان برنامجهم الإعداد والتدريب، للجهاد في الأردن وفلسطين. وكان أميرهم (أبو مصعب الزرقاوي).

9 - معسكر خلدن (معسكر تدريبي عام): وهو من أقدم المعسكرات العربية، يعود تأسيسه لأيام مكتب الخدمات والشيخ عبدالله عزام. كان أميره الشيخ المعروف باسم «ابن الشيخ - صالح الليبي» يعاونه المدعو أبو زبيدة. وكانت أهداف المعسكر تدريبية محضة لدعم الجهاد في كل مكان. وربما تجاوز عدد من تدربوا فيه منذ تأسيسه سنة 1989 العشرين ألفاً.

10 - معسكر الشيخ أبو خباب المصري (معسكر تدريبي عام): كان معسكراً تدريبياً متخصصاً في التدريب على تصنيع المتفجرات والكيمياويات واستخدامها.

11 - مجموعة معسكر الغرباء (وهي مجموعة أبو مصعب السوري)، كانت مرتبطة بالطالبان، وكان لها أيضاً معسكر تدريبي عام، ومركز دراسات وأبحاث ومحاضرات. وقد أسَّسها أبو مصعب سنة 2000، من أجل تأسيس

مدرسة تدريبية تقوم على الإعداد الفكري والمنهجي السياسي الشرعي والتربوي العسكري الشامل. وكان الهدف الآخر من تأسيسها إطلاق دعوة المقاومة الإسلامية العالمية (التي فصّلها في كتابه الشهير الذي نقتطف منه)، بالإضافة إلى الارتباط العضوي بالإمارة الإسلامية والمساهمة في بنائها والدفاع عنها، والعمل في أفغانستان من خلال الترتيب مع (أمير المؤمنين) مباشرة وقد بايعته في 15 محرم 2001. وارتبطت من حينها بأمير المؤمنين وعملت من خلال وزارة دفاع الإمارة الإسلامية[862]. ثم تصاعدت الحرب الأمريكية والغربية بمشاركة من الدول الإسلامية على طالبان وأفغانستان ولا سيما على الشيخ أسامة والقاعدة الذين قاموا بتنفيذ هجومين على سفارتي أمريكا في نيروبي ودار السلام. ثم الهجوم الآخر على المدمرة الأمريكية (كول) في ميناء عدن في اليمن، خلال هذه الفترة (1997-2000)؛ بالإضافة للتصعيد الإعلامي الذي أطلقه الشيخ أسامة من أفغانستان منذ حضر إليها عن طريق سلسلة المقابلات الصحفية والتلفزيونية التي كان يُحرِّض المسلمين فيها على حرب أمريكا.

وتصاعدت الضغوط الأمريكية والعالمية والتهديدات الجدية، والحصار الاقتصادي والإعلامي على أفغانستان. وبدأت أمريكا تنذر بالحرب على الإرهابيين فيها وخصوصاً خصمها العنيد، الشيخ أسامة. ثم وقعت الواقعة الحاسمة في الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول 2001. فقد قامت مجموعة من أعضاء القاعدة بالهجوم الشهير على أبراج نيويورك والبنتاغون صبيحة الحادي عشر من سبتمبر/أيلول من عام 2001. ورغم عدم إعلان القاعدة عن مسؤوليتها عن العمليات، إلا أن أصابع الاتهام والقرائن لدى الأمريكيين كانت

(862) المعلومات عن هذه التجمعات نقلتها من كتاب أبو مصعب السوري وهو أثمن وافضل مرجع ومصدر لتأريخ تلك المرحلة وقواها.

واضحة. وقررت أمريكا غزو أفغانستان وإسقاط طالبان وإبادة من تستطيع إبادته من طالبان ومن التجمعات الجهادية والعربية المتواجدة تحت عباءة أمير المؤمنين.

وخلاصة ما حصل بحسب توصيف أبو مصعب السوري «مجزرة تاريخية للتيار الجهادي هي الأسوأ في تاريخه كله». وكانت خلاصة الخسائر والمصائب منذ انطلاق أحداث الكارثة وإلى شهر سبتمبر/أيلول من عام 2004، أي خلال ثلاث سنوات عجاف، ودون الدخول في التفاصيل، كالتالي.

أ – مقتل زهاء (400) عربي خلال معارك الدفاع عن أفغانستان، أكان ذلك على خطوط القتال، أو بفعل القصف المكثف أثناء عمليات إنسحاب أرتال السيارات من المدن الرئيسة باتجاه الحدود الباكستانية.

ب – أسرت باكستان نحو (150) عربياً، خرجوا من معارك (طوره بوره) بُعيد الحرب مباشرة خلال الشهر الأول من عام (2002). وجرى تسليمهم للأمريكيين الذين نقلوهم إلى معسكر الاعتقال سيئ السمعة في غوانتانامو، في جزيرة كوبا.

ج – مقتل نحو (100) عربي تقريباً في اشتباكات متفرقة مع الجيش الباكستاني في مناطق الحدود، أو على طرق السفر، أو داخل بعض المدن في باكستان خلال السنتين التاليتين من مطلع (2002) وإلى سبتمبر/أيلول (2004).

د – أسرت القوات الباكستانية خلال تلك الفترة ما يزيد على (600) عربي من الفارين بأنفسهم وأسرهم والمختفين على أراضيها. وقامت بتسليمهم إلى أمريكا مباشرة ليزج أيضاً بهم في معتقل غوانتانامو أو معتقلاتها الأخرى

في أفغانستان.

هـ - اعتقلت إيران على أراضيها أكثر من (400) عربي سلمت معظمهم لبلادهم، كما اعترفت بذلك حكومتها رسمياً. ولا يزال ما يقرب من مئة منهم أسرى في إيران -بحسب ما ذكرت مصادر الحكومة الإيرانية- قيد السجون والمساومات السياسية مع أمريكا.

هذا بالإضافة إلى الخسائر الفادحة في صفوف «الجهاديين» من وسط آسيا وخصوصاً من الأوزبك ومن معهم من بلاد وسط آسيا، الذين سقط معظم كادرهم العسكري، وربما جاوز هذا الرقم زهاء 500 قتيل، عدا الأسرى، سقط أكثرهم في أفغانستان، وبعضهم في معارك مع الجيش الباكستاني المدعوم بالقوات الأمريكية في منطقة وزيرستان. كما وقعت خسائر فادحة في صفوف «المجاهدين» من تركستان الشرقية بنفس الطريقة.

خلاصة: في البدء كانت أفغانستان

بعد اغتيال عبدالله عزام (لم يُعرف من قتله، قبيل انهزام السوفيات) استلم بن لادن قيادة هذه القاعدة العربية، يعاونه عدد من المصريين (أيمن الظواهري وأبو حفص محمد عاطف والرفاعي أحمد طه ومصطفى حمزة وشوقي الإسلامبولي وغيرهم من قادة جماعة الجهاد السابقين) وتدعمه شبكة القاعدة، خصوصاً في السعودية ودول الخليج واليمن والمغرب العربي. وحين انتصر الجهاد الأفغاني وخرج السوفيات (وسقط جدار برلين ومعه كل المنظومة الشيوعية في أوروبا الشرقية) عاد «الأفغان العرب» إلى ديارهم ليسهموا في تجذير وتثوير وتطرّف جماعات الإسلام السياسي في العالم العربي، وذلك لأسباب داخلية أساساً، ولكن

بسبب عنف الهجمة الاستعمارية والصهيونية على فلسطين والعرب خصوصاً. خلال سنوات 1990-1996 تراجع الأفغان العرب في أفغانستان بعد التحرير بسبب النزاعات المسلحة الدموية بين أطراف الجهاد الأفغاني السابقين. وخرج بن لادن إلى السودان. وانصب اهتمام أيمن الظواهري والمصريين على تطوير العنف المسلح في مصر ضد النظام ورموزه، كما ضد الأقباط والسيّاح وكل مظاهر الغرب. في حين وجد آخرون في الجهاد الجديد في البوسنة والهرسك وفي كوسوفو وفي الشيشان وداغستان أرضاً لمواصلة مسيرتهم الأفغانية. وبرز إلى السطح العنف الإرهابي الأعمى في الجزائر بعد انقلاب العسكر على التجربة الانتخابية الديموقراطية التي حملت الإسلاميين إلى السلطة. وهذا العنف الإرهابي لم يكن بعيداً هو الآخر عن أجهزة المخابرات الجزائرية أولاً ثم غيرها لاحقاً. وشهدت تلك السنوات أيضاً تفريخ عشرات الجماعات والقيادات والأمراء والمشايخ ممن لا فقه ولا علم ولا تقوى عندهم، صاروا يفتون في الشاردة والواردة بالجهاد ضد الكفار وضد مطلق آخر مخالف في الرأي. ومما زاد في سرعة انتشار النار التكفيرية في هشيم البلدان العربية، التحالف العربي - الإسلامي الذي قادته أمريكا ضد العراق بعد غزو الكويت في أغسطس/آب 1990. واعتبار مشاركة الدول العربية والإسلامية في حرب أمريكية ضد بلد عربي إسلامي من أعمال الكفر. وجاءت اتفاقية أوسلو (سبتمبر/أيلول 1993) بعد حرب العراق، ثم اتفاقات وادي عربة وشرم الشيخ . إلخ. لتزيد من عمق الإحساس بالمهانة والهزيمة ومن عمق التوتر والغضب والتمرّد. فإن أضفنا إلى ذلك دخول العالم في أحادية قطبية أمريكية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وصعود موجة العداء للإسلام وللعرب والمسلمين في أوروبا وأمريكا، واحتدام الأزمات الداخلية في الدول العربية والإسلامية وتفاقم عوامل التهميش والعطالة والفقر والبؤس وأزمات الهوية

الممزّقة، ووقاحة الدعم الأمريكي للعدوان الصهيوني المستمر ضد شعب فلسطين، وصولاً إلى أزمة الجهاد الأفغاني وصراع تياراته وإثنياته وقبائله، نفهم أسباب نمو مظاهر الغلو والتطرّف في بقاع العالم الإسلامي، ما شكّل أرضية خصبة لتيارات العنف والتكفير.

إلى ذلك كله جاءت ثورة الإنترنت ومواقع التحادث وثورة الفضائيات العربية (أبرزها الجزيرة) لتزيد من عوامل انتشار مشاعر الإحباط والتمرد وتقنيات التواصل والعنف الرمزي قبل العنف المادي المسلح. توّج ذلك كله صعود طالبان السريع (1995 . 1996) واستلامها السلطة في كابول بدعم باكستاني صريح (خوف باكستان من صعود القومية الهندوسية المتطرفة واستلامها السلطة في الهند، وأفغانستان مركز تاريخي للصراع الهندي - الباكستاني وامتداداته الدولية). وإذا كان تنظيم القاعدة قد ولد من رحم الجهاد الأفغاني، وكانت أهدافه أهدافاً أفغانية في المقام الأول، فإنه استمر في الانغماس في الحالة الأفغانية حين تحالف مع طالبان التي سيطرت على 94% من أراضي أفغانستان بعد احتلالها كابول (1996) وهكذا عاد بن لادن إلى كابول، وانضم إليه قادة الجهاد والقاعدة الذين كانوا قد تشتتوا في الخارج، ليجعلوا من إمارة أفغانستان الإسلامية «قاعدتهم» من جديد ولكن هذه المرة مع تحديد أهداف خارج إطار الجهاد الأفغاني. وكانت آخر عملية للجهاد في مصر هي عملية قتل السيّاح الأجانب في الأقصر (1997)، التي جاءت رداً على مبادرات وقف العنف التي طرحها قادة تنظيم الجهاد الأساسيون في سجون مصر (بكافة أجنحتهم من طارق وعبود الزمر إلى الجماعة الإسلامية إلى كمال السعيد حبيب). ففي حين كان «الجهاديون» الأصليون يخوضون أروع وأجرأ تجربة نقدية فكرية - سياسية (لم يسبقهم إليها أي حزب أو تيار في العالم العربي)،

سُمِّيَتْ بالمراجعات، وصدر عنها عشرات الكتب والوثائق التي تنبذ العنف وتدين القاعدة والإرهاب، وكان الإسلاميون في السودان وتونس، وفي المغرب والأردن، وفي تركيا وماليزيا، وفي باكستان ولبنان، يقتحمون غمار التحول إلى حركات سياسية وطنية ديموقراطية سلمية إصلاحية ويؤسسون للوسطية والاعتدال في القول والعمل، كان بن لادن - الظواهري - أبو حفص وبقايا «الأفغان العرب» و«القاعدة» القديمة، يعيدون تجميع قواهم في أفغانستان، الطالبانية، ويعلنون في فبراير/شباط 1998 تأسيس «الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين والأمريكان»، التي وضعت لنفسها أولاً هدف دعم طالبان والضغط على أمريكا للخروج من الخليج عامة والسعودية (حيث الأماكن المقدسة) خصوصاً. ثم ليوسعوا لاحقاً من نطاق أهدافهم لتشمل إرغام أمريكا والغرب على الانصياع لمطالبهم سواء في الخليج أو الشيشان وداغستان أو كشمير أو فلسطين. ويلاحظ هنا أن فلسطين لم تحتل عندهم موقعاً مركزياً، وأن أهدافهم كانت ضبابية وغير محددة، الأمر الذي سمح لهم بنسج العلاقات مع القوى المقاتلة في تلك البقاع (خصوصاً الشيشان وكشمير) وإعادة جذب المجاهدين والمتطوعين إلى أفغانستان لخوض حروب طالبان ضد تحالف الشمال ولدعم التجربة الطالبانية.
وكانت استراتيجية القاعدة تقوم على النقاط التالية:

1 - التحدي والاستنزاف العسكري لأمريكا وحلفائها بضربات موجعة وإن كانت متباعدة (مثال ضربات السفارات في كينيا وتنزانيا في أغسطس/آب 1999، وضربة السفينة الحربية في ميناء عدن في أكتوبر/تشرين الأول 2000، وغزوة 11 سبتمبر/أيلول الشهيرة، وضربات لندن ومدريد والمغرب والرياض والسعودية في أعوام 2003-2006).

2 - توسيع رقعة الصراع على امتداد العالم (وهذا ما تعنيه الضربات

المذكورة آنفاً).

3 - كسب دعم وتعاطف الشعوب الإسلامية بإلباس المواجهة مع أمريكا ثوباً دينياً وعبر إعلان الحرب على «اليهود والصليبيين».

4 - الاعتماد على أسلوب التحرك الذاتي من قبل المجموعات والخلايا المنتشرة في العالم، سواء تلك المرتبطة بالقاعدة تنظيمياً، أو تلك التي تبنّت استراتيجية القاعدة لاحقاً وأعلنت عن نفسها كذراع محلي لها.

ومع ضربة 11 سبتمبر/أيلول (التي لم يُقدِّر استراتيجيو القاعدة مداها وتداعياتها واعتبروها واحدة من أعمال التحدي والاستنزاف العسكري مثل أية ضربة أخرى كبيرة) ثم سقوط نظام طالبان، وبعد ذلك سقوط العراق تحت قبضة الاحتلال الأمريكي، انتقلت القاعدة إلى مرحلة جديدة، أبرز سماتها: تركيز الجهد في أفغانستان، لاستنزاف وضرب القوات الأمريكية والحليفة، ولمساندة طالبان وقبائل البشتون، والاستفادة من التورط الأمريكي في العراق لتوجيه ضربات قوية إلى الأمريكيين، والهدف الأساس للقاعدة هو أفغانستان ومن بعده العراق ثم فلسطين ثم مصر.

وقد أدى فشل القاعدة الكبير في مصر (حيث انتصر تيار المراجعات وقادة الجهاد والجماعة إلى جانب الإخوان) وفي تركيا (تيار حزب العدالة والتنمية الوريث الشرعي للحركة الإسلامية التركية هو اليوم في الحكم) وفي السودان وتونس (مواقف الترابي والغنوشي) ثم في المغرب (حزب العدالة والتنمية وحركة البديل الحضاري وحزب الأمة وحركة العدل والإحسان) وفي فلسطين (حركتي حماس والجهاد)، وعدم القدرة على استخدام الوضع في الجزائر كما كان حاصلاً قبل ذلك، ثم نجاح السعودية ودول آسيا (ماليزيا

وإندونيسيا، وحتى باكستان) والمملكة المغربية والمملكة الأردنية (حلفاء أمريكا تاريخياً) في ضبط حدود قدرة القاعدة على التخريب والإيذاء، كل ذلك يؤشر إلى مرحلة جديدة لها سمات مختلفة عن مرحلة بروز استراتيجية القاعدة القتالية. ولعل هذا ما يفسّر عدم قدرة القاعدة على التحكم، كما في الماضي، بعناصر ومجموعات «التحرك الذاتي» التي تدّعي الانتماء إليها، في حين أنها تقع فعلياً في أيدي الاستخدام المخابراتي (المثال العراقي هو خير مثال).

من الأفغان العرب إلى قيادات القاعدة

1 - أبو عبيدة البنشيري: هو علي أمين الرشيدي أمين شرطة ومدرب مصارعة بنادي الشرطة بالقاهرة. كان من أبناء الحركة الإسلامية الجهادية الأوائل في مصر من خلال تنظيم نبيل المغربي (مع عبدالسلام فرج وعبود الزمر) وقد اعتقل بعد اغتيال السادات في عام 1981، حيث إن أحد قاتلي السادات كان عديله وهو عبدالحميد عبدالسلام. خرج من السجن هو والظواهري وغيرهما وقرر المغادرة إلى أفغانستان؛ وكان يعتبر من أوائل العرب الذين توافدوا إلى الجهاد وذلك في عام 1983. أسكن أهله في إسلام أباد، وأوصى بهم عند بعض الباكستانيين المتعاطفين مع الجهاد والمحبين له، ثم انتقل إلى أرض أفغانستان والتحق بقافلة إلى الشمال، وكان معه مجموعة من العرب والأفغان؛ وكانت الرحلة إلى شمال أفغانستان وقتها تقدر بمسيرة شهر حيث بعد المسافة ووعورة الطريق والثلج وغير ذلك وتربص العدو بهم وتجنب الكمائن. واستوطن وادى بنشير (الوادي المعروف بصعوبة تضاريسه وكثرة العمليات فيه لرغبة الروس تأمين طرق الامدادات من وإلى أفغانستان)، وشارك في عمليات كثيرة، وتمرّس بالجهاد، فأصبح مرجعاً عسكرياً في التخطيط

للعمليات «الجهادية» لدى العرب، وشهد له الجيمع بذلك. ثم عاد مرة أخرى من بنشير وأصبح يلقب بأبو عبيدة البنشيري. ثم شارك مع جلال الدين حقاني في معارك في قرديز وخوست.

تعرّف على أسامة بن لادن في بيشاور، حيث كانت أعداد العرب محدودة في ذلك الوقت 1986، وجاءت عميلة شعبان ورمضان الشهيرة 1407 هـ (أبريل/نيسان-مايو/أيار 1987) وكان أبوعبيدة نائباً لأسامة بن لادن في قيادة المعركة. بدأ في إنشاء تنظيم القاعدة في نهاية 1408 هـ (1988) حيث كثرت الشكاوى من الأفغان من قلة التدريب بين المجاهدين في عدم معرفة جميع الأسلحة في الجبهات، ومن عدم تركيز العمل الجهادي في جبهة معينة وشتات المجاهدين بين الجبهات، فتم إنشاء التنظيم حتى يؤدي إلى نصر مميز على أحد الجبهات المهمة مثل ما حصل في معركة جاجي الشهيرة وإلزام الشباب بالتدريب للاستفادة القصوى من الطاقات.

ففتحت المعسكرات والجبهات التي تركّز على العنصر العربي في دعم الأفغان من ناحية الكم والكيف. ومن نتائج هذا الأمر كانت جبهة جلال آباد التي تميز فيها المجاهدون العرب في نصرة الأفغان، ومن بين كر وفر حتى تم تحريرها. سكن أبو عبيدة السودان بعد انتهاء الجهاد في أفغانستان وكان يشغله توفير الدعم للجهاد، وكان أكثر وقته مرتحلاً لهذا الأمر. وفي شهر ذي القعدة من عام 1416هـ (أبريل/نيسان 1996) غرق في باخرة في بحيرة فكتوريا.

2 - أبو حفص المصري: الكومندان، ورفيق بن لادن، أو محمد عاطف أو تيسير، وهي كلها أسماء حركية، فاسمه الحقيقي صبحي محمد أبو سنة وهو من مواليد 1957/6/17 بمدينة المنيا، جنوب مصر، ولم يكمل دراسته بجامعة أسيوط منذ اتصاله بمجموعة الصعيد (الجماعة الإسلامية) وضمه للتنظيم

على يد القيادي «علي الشريف» الذي عرض عليه فكرة احتلال أقسام الشرطة، والسطو على أسلحة الجنود للسيطرة على مدينة أسيوط؛ لكنه لم يعهد إليه حينئذ بأي دور قيادي، مكتفياً بتكليفه بمهام محدودة كاختطاف البنّادق من جنود حراسات الكنائس والمنشآت الهامة. وبعد أحداث أسيوط في أعقاب اغتيال السادات عام 1981 هرب «أبو حفص» إلى القاهرة، حيث قابل رفاعي طه الذي عرض عليه إخفاءه، فرفض ذلك واتجه لشقة أحد أصدقائه بحي أمبابة بالجيزة حتى ألقت أجهزة الأمن القبض عليه مصادفة في أثناء سيره بالطريق العام. وسجن سنوات حتى أفرج عنه ليفر بعدها إلى ليبيا ومنها إلى المملكة العربية السعودية، ثم اتجه إلى أفغانستان وتزوّج من باكستانية في بيشاور، وجاء ترتيبه الخامس في لائحة المتهمين بالقضية الأولى لتنظيم «العائدين من أفغانستان»، وقضى بإعدامه غيابياً فيها. برز اسم محمد عاطف أو (أبو حفص المصري) باعتباره رئيساً للجنة العسكرية لتنظيم «القاعدة»، والمشرف العام على تدريب الأعضاء المجندين في المعسكرات داخل أفغانستان. وتضمنت لائحة الاتهامات الخاصة بتفجير السفارتين الأمريكيتين في نيروبي ودار السلام، اتهام (أبو حفص) بالتحريض على الهجوم ضد القوات الأمريكية في الصومال في أكتوبر/ تشرين الأول 1993، والتي راح ضحيتها 18 جندياً أمريكياً، وكان أبو حفص وبن لادن يقيمان حينئذ في السودان. وحسب لائحة الاتهامات الموجّهة له فإنه سافر عدة مرات إلى الصومال خلال 1992 و1993 لتوفير «التدريب والمساعدة العسكرية للقوات الصومالية المعارضة لتدخل الأمم المتحدة في الصومال». كما اتهمته «مذكرة الادعاء» المقدمة للمحكمة التي نظرت قضية تفجير السفارتين الأمريكيتين أن «أبو حفص» ظل على اتصال من خلال هاتف يعمل بواسطة الأقمار الصناعية بعدد من الأشخاص الذي نفذوا الهجوم على السفارتين في نيروبي ودار السلام، يوم السابع من أغسطس/ آب 1998.

وحسب لائحة الاتهام أيضاً، فإن «أبو حفص» قد عقد عدة لقاءات تنظيمية مع مصطفى محمد فاضل، وأحمد خلفان غيلاني، وفهد محمد علي مسالم وشيخ أحمد سالم سويدان وآخرين التقاهم في مدينة بيشاور الباكستانية، ولعب دور الوسيط بينهم وبين قيادة تنظيم «القاعدة» ممثلة في شخصي أسامة بن لادن وأيمن الظواهري. وفضلاً عن الدور العسكري والاستخباراتي الذي لعبه «أبو حفص»، فإنه قام بمهام إعلامية في التنظيم. وكشف بيتر بيرغن ـ المنتج المنفذ في شبكة «CNN» التلفزيونية الأمريكية، وكان أجرى مقابلة مع بن لادن في أفغانستان ـ أنه تبادل عدة رسائل بالفاكس، ومكالمات هاتفية مع «أبو حفص» بعد قصف الولايات المتحدة بالصواريخ معسكرات «القاعدة» في أفغانستان عام 1998. وهكذا هيأته كل هذه الأدوار لتبوّؤ مركز قيادي داخل تنظيم القاعدة حيث يعد من الأفراد المؤثرين داخل مجلس شورى التنظيم (اللجنة القيادية) والذي يناقش ويصدق على القرارات والمخططات الكبرى، بما فيها العمليات الإرهابية، ويتصدر هذا المجلس كل من أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، كما يترأس أبو حفص (لجنة العدة) أو اللجنة العسكرية، المعنية بالأمور العسكرية والتدريب والتسليح. وأخيراً فقد تتوّجت كل هذه الأدوار، وتلك الصلات، بين أسامة بن لادن وأبو حفص المصري بزواج محمد ابن أسامة بن لادن من ابنة (أبو حفص المصري)، وأقيم حفل عرس بث جانباً منه فضائية «الجزيرة» القطرية، فضلاً عن عدة مواقع عبر شبكة الإنترنت أيضاً. قالت المصادر الأمريكية أنه قتل في قصف جوي في 2001/11/16.

3 – محمد خليل حسن الحكايمة (أبو جهاد): ولد سنة 1381 هـ، 1961 مـ وحصل على ماجستير في الخدمة الاجتماعية. أسرة الحكايمة معروفة في منطقة الصعيد بشكل عام وعلى الأخص في أسوان وقنا. التزم في سن صغيرة

جداً، 18 عاماً، وقتما كانت مصر تمر بفترة ازدهار للجماعة الإسلامية، وقد فازت الجماعة يومها بالانتخابات في الجامعة، ولكنه لم ينضم للعمل الجهادي إلا في عام 1981 عقب أحداث الزاوية الحمراء الشهيرة. اعتقل إثر اغتيال السادات (6 أكتوبر/ تشرين الأول 1981) ثم أطلق سراحه بعد ذلك لعدم ثبوت مشاركته في «عملية المنصة»، وجُدد اعتقاله مع الشيخ عمر عبدالرحمن في أحداث «مسجد الرحمن»، ثم تكرر اعتقاله لعدة مرات نتيجة لنشاطه الدعوي. أسس مع عدد من رفاقه فرع «الجماعة الإسلامية» في محافظة أسوان، وكان أحد أعضاء مجلس الشورى التابع لها في المحافظة. سعى لمساعدة الشيخ الأسير رفاعي طه للهروب. بعدها صدر قرار بالقبض عليه وقد حاول الانتقال إلى كلية التربية جامعة أسوان بعدما حاول أمن الدولة القبض عليه داخل مبنى الجامعة ولم يقبضوا عليه وقد هرب إلى منزل أخيه الأكبر الذي يبعد عن مدينة أسوان بحوالي ساعة. فقبضوا على والده وأخيه الأصغر وعذبوهما إلى أن اعترف الأخ الأصغر بمكانه فقبض عليه ونقل إلى سجن المنيا حيث قضى مدة، ومنه إلى القلعة، ثم إلى طرة، حيث التقى بكبار القيادات. وكان دائماً قريباً لأمير أسوان في الجماعة وناب عن المحافظة في الاجتماع الذي دعي إليه كبار العلماء كالشيخ عمر بن عبدالرحمن والشيخ المحلاوي والشيخ عبدالحميد كشك والشيخ حافظ سلامة. وكان على علاقة طيبة مع الشيخ المهندس صلاح هاشم، مؤسس الجماعة الإسلامية الأول. شارك في كثير من المسيرات والاعتصامات والحركات الجهادية في مصر في أواسط الثمانينيات إلى حادث مسجد الرحمن وبقي في مصر إلى عام 1988، حين خرج منها بعد أن اشترطوا عليه في أمن الدولة ألا يعود لمصر مرة أخرى. فهاجر من مصر عن طريق السعودية، بعد أدائه لمناسك العمرة، للالتحاق بالجهاد ضد الروس. شارك في تأسيس اللجنة الإعلامية للجماعة، و«مجلة المرابطون» - الناطقة باسم الجماعة - مع الشيخ

أبي طلال القاسمي، كما أخرج العديد من الأفلام الوثائقية للجماعة. لجأ أبو جهاد في نهاية التسعينيات هو وزوجته وأطفاله العشرة إلى بريطانيا، حيث قامت السلطات البريطانية باعتقاله فور وصوله لأسباب أمنية (أهمها علاقته برفاعي طه)، حيث مكث في الاعتقال عدة أشهر قبل أن يجري إطلاق سراحه. وعندما شرّعت بريطانيا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 قوانين تتيح لها اعتقال الأجانب ممن تشتبه بصلاتهم بالقاعدة أو بالإرهاب، خشي محمد خليل الحكايمة أن يجري اعتقاله واستهدافه بهذا القانون فقرر مغادرة بريطانيا حيث توجه إلى إيران -كما قيل- ويبدو أنه من هناك اتجه إلى باكستان حيث أقام في منطقة القبائل المحاذية للحدود الأفغانية وتواصل مع تنظيم القاعدة، ثم أعلن انشقاقه عن الجماعة الإسلامية والتحاقه بتنظيم قاعدة الجهاد، وذلك حين ظهر في شريط فيديو مع أيمن الظواهري في محاولة للإيحاء بأن جماعة القاعدة نجحت في استقطاب جماعات وقيادات إسلامية أخرى. أصدر بعدها عدة بيانات ومقالات، وكان آخرها رفضه للمراجعات التي نشرها د. سيّد إمام، ويبدو أن نشاطه اقتصر على هذه البيانات حتى مقتله يوم السبت 2008/11/1، في غارة جوية أمريكية في شمال غرب باكستان.

4 - مصطفى أبو اليزيد: ظل مصطفى أبو اليزيد سراً من أسرار القاعدة حتى أعلنت الأخيرة عن صفته كقائد لها في أفغانستان، وقد ظهر بهذه الصفة في شريط مصوّر للمرة الأولى في شهر مايو/ أيار 2007، خلفًا للمسؤول السابق عبدالهادي العراقي، الذي اعتقل في تركيا، وتم تسليمه حينها للقوات الأمريكية بالعراق، التي قامت بنقله إلى معتقل غوانتانامو؛ حيث تتحفظ على معتقلي القاعدة.

يوصف أبو اليزيد بأنه العقل المالي والحسابي لتنظيم القاعدة؛ فقد

كانت قدراته الحسابية وعقليته الرياضية كفيلة بأن تكون سبيله إلى رئاسة العمليات المالية للتنظيم بجانب منصبه كرجل ثالث، وقد وصفه تقرير لجنة 11 سبتمبر/أيلول بأنه «رئيس القطاع المالي» لتنظيم القاعدة. وبالرجوع إلى فترة وجوده في مصر سنجد أنه كان يعمل مأموراً للضرائب في محافظة الإسماعيلية، وذلك بعد حصوله على بكالوريوس التجارة من جامعة الزقازيق عام 1978. مصطفى أحمد محمد عثمان أبو اليزيد» هو اسمه الحقيقي، ويلقب بـ «الشيخ سعيد المصري»، ويقول منتصر الزيات إنه التقى «أبو اليزيد» أكثر من مرة في مصر، ويعرفه شخصياً، كأحد أعضاء جماعة الجهاد المصرية، لكنه لم يكن من المتهمين في قضية الجهاد، ولم يرد اسمه فيها، وإن جاء اعتقاله وقتها ضمن حملة الاعتقالات الكبرى في عام 1981 بعد اغتيال الرئيس السادات، والتي شملت الآلاف من الإسلاميين، من بينهم أيمن الظواهري، وقد كان دخوله السجن مع الظواهري سبباً في نشوء علاقة قوية بين الطرفين. يلقب الشيخ أبو اليزيد أيضاً بـ «أبو شيماء»، وشيماء هي ابنته الكبرى، ومن بناته «جهاد»، زوجة محمد ابن الشيخ عمر عبدالرحمن الأب الروحي للجماعة الإسلامية المصرية المعتقل حالياً في أمريكا، وقد اعتقل محمد الابن عام 2003 في أفغانستان، وسُلِّم إلى مصر، حيث هو الآن في سجن طرة.

كانت السعودية هي إحدى المحطات في حياة أبو اليزيد؛ حيث أدّى العمرة عام 1987، وظل يعمل هناك في تحفيظ القرآن بأحد المساجد، قبل أن يتوجّه إلى باكستان، لينضم إلى المجاهدين الأفغان ضد الاتحاد السوفياتي. وجاء على لسان ياسر السري، مدير «المرصد الإسلامي» في لندن، أن «أبو اليزيد» أصبح بعد عام 1988 عضواً في «مجلس شورى» تنظيم «القاعدة»، إلى جانب أبو حفص المصري وأبو عبيدة البنشيري، ولم تكن له خلافات مع أحد،

بل كان موضع ثقة مختلف الاتجاهات المتصارعة، إضافة إلى أنه كان يتقن المحاسبة بفضل تخصصه؛ وهو ما جعله يحوز ثقة أسامة بن لادن الذي ائتمنه على المحاسبة المالية لشركاته، وبينها شركة «وادي العقيق». وقف أبو اليزيد ضد القيام بهجمات 11 سبتمبر/أيلول، فهو كان قد بايع «الملا عمر» أميراً لحركة طالبان (وكان الأخير بدوره ضد هذا العمل، وكان يؤيده في رفض هذه الهجمات أبو حفص الموريتاني الذي كتب إلى بن لادن رسالة يعترض فيها على الهجمات). ورغم ذلك فقد قبل أبو اليزيد الإشراف على تمويل العملية؛ لأن أسامة بن لادن أمره بذلك. عرف بحرصه الشديد على أموال القاعدة، حتى إنه اعترض على تمويل رحلة أحد عناصر القاعدة من أفغانستان إلى السعودية للحصول على «فيزا» للولايات المتحدة كجزء من التجهيز لأحداث 11 من سبتمبر/أيلول 2001، ما دفع بن لادن إلى تجاوز «أبي اليزيد» واعتماد المبلغ. ويظهر هذا الحرص على الأموال حتى على المستوى العملياتي، سواء في تنظيم القاعدة الأم، أو في فروعه المختلفة. ولا يترك «أبو اليزيد» المسؤول المالي في القاعدة فرصة في حواراته ولقاءاته إلا ويحرض فيها على التبرع للقاعدة بالأموال من أجل تنفيذ العمليات القتالية والاستشهادية، فعل ذلك في حواره الأخير مع «الجزيرة»، كما كان قد وجّه من قبل رسالة «نصائح إلى الشعب التركي» يطالب فيها الأتراك بالتبرع بالأموال لدعم ساحات الجهاد؛ لأن كثيراً من المجاهدين قاعدون عن الجهاد بسبب قلّة الأموال.

كان الشيخ سيّد إمام، القيادي في تنظيم الجهاد المصري، وصاحب المراجعات الشهيرة من أشد المعارضين لتولية «أبو اليزيد» قائداً للقاعدة في أفغانستان، واعتبر ذلك بمثابة إعلان وفاة لتنظيم القاعدة؛ لأن هذا يعني -من وجهة نظره- انتهاء كل كوادر التنظيم بين قتيل وأسير، وقد حمل الشيخ

سيّد إمام بن لادن وزر هذا شخصياً. وقال مقربون من سيّد إمام إن سبب اعتراضه على تعيين الشيخ سعيد في هذا المنصب، هو أنه كان معروفاً في عالم المحاسبة لسنوات، ولم يكن مشهوداً له بخلفية القيادة العسكرية. ولعل في حديث منتصر الزيات عن أبو اليزيد ما يدعم هذا الرأي؛ حيث يقول: «إنه شخصية اجتماعية دعوية، عرف بالطيبة والبساطة ودماثة الخلق، وليس من صفاته القيادة العسكرية والمهارات القتالية والتخطيط الميداني، ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا عارض فضل تولية أبو اليزيد قائداً للعمليات».

لا يعني هذا بالطبع أن الرجل ليس لديه خبرات عسكرية، وإلا لما كان محل ثقة بن لادن والظواهري، وعلينا أن لا نقلل من شأنه ومن قدراته القتالية؛ فقد أمضى عامين في صفوف تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين «العراق»، وعاد من هناك ولديه خبرة في محاربة القوات الأمريكية، وقد حاول الاستفادة من هذه الخبرة في تنفيذ عمليات كثيرة ضد القوات الأمريكية وحلف الناتو في أفغانستان، من أهمها عملية مطار خوست ضد القوات الأمريكية، التي راح ضحيتها عدد كبير من الجنود الأمريكيين. كما أشرف على عدد من العمليات من بينها الهجوم على السفارة الدانماركية في إسلام آباد في يونيو/حزيران 2008 رداً على الرسوم المسيئة للرسول التي نشرتها الصحف الدانماركية عام 2005.

كان أبو اليزيد شخصية «إجماعية» تحظى بدعم مختلف الاتجاهات الجهادية؛ وهو ما جعله بمثابة همزة الوصل بين القاعدة وغيرها من التنظيمات ليس فقط في أفغانستان مع طالبان، أو في باكستان مع طالبان باكستان، ولكن أيضاً همزة بين القاعدة وفروعها المحلية في جزيرة العرب أو العراق أو المغرب العربي، وهو الدور الذي يؤدّيه أبو اليزيد حتى الآن في مرحلة تحوّل فيها دور

القيادة المركزية للقاعدة إلى دور أقرب إلى التنظير الفكري العام والتوجيه للتنظيمات المحلية، وليس الإعداد والتخطيط لتنفيذ جميع العمليات الميدانية في الدول التي تنشط فيها القاعدة. وفي آخر إطلالة إعلامية وبجانب حديثه عن استمرار القاعدة في العمل على الجبهات المفتوحة ومضاعفة العمليات العسكرية «التي تستنزف العدو الأمريكي اقتصادياً ومالياً»، تحدث أبو اليزيد عن تنظيم «دولة العراق الإسلامية» التابع للقاعدة، وإمكانية تغيير الاسم إذا لم تكن هناك مفسدة، معترفاً بالأخطاء الجهادية التي ارتكبها التنظيم والتي أثرت كثيراً على الصورة الذهنية العامة للقاعدة. وتحدّث أبو اليزيد عن مكانة الصومال وأهميتها لدى تنظيم القاعدة، لكنه أكد على أن علاقة القاعدة بحركة الشباب المجاهدين هي علاقة الولاء الإيماني والنصرة وليس العلاقة التنظيمية. كما تحدث -ربما لأول مرة- عن حركة حماس بإيجابية، وأن القاعدة تؤيدهم، وتدعمهم، وهي اللغة التي تختلف كثيراً عن لهجة خطاب الظواهري وقادة القاعدة حيال حماس أثناء حرب الإبادة الصهيونية على قطاع غزة نهاية 2008 وبداية 2009.

استهدفه الجيش الباكستاني، وقصفته الطائرات الأمريكية في منطقة القبائل، وأعلن خبر مقتله عدة مرات، كان آخرها في أغسطس/آب عام 2008، لكن الرجل الثالث في تنظيم القاعدة يظهر بعد كل هجمة متحدياً ومتحدثاً بهدوئه الشديد عن عمليات القاعدة واستراتيجياتها القتالية لاستنزاف أمريكا أو «رأس الأفعى والطاغوت الأكبر»، كما يصفها. في اللقاء الذي بثته فضائية الجزيرة (الأحد 22 يوليو/تموز 2009) رفض أبو اليزيد مقولة تراجع العلميات الكبرى للقاعدة، مستعيضاً عنها بالجبهات القاعدية المفتوحة في بلاد المغرب العربي وأفغانستان وباكستان وجزيرة العرب، وأنها تحقق مقاصد العمليات

الكبرى في النكاية بالأمريكان، موافقاً على فشل التنظيم في تنفيذ بعض العمليات، ولكن مؤكداً إعداده لعمليات تعيد للتنظيم حيويته وبريقه الإعلامي. وعن علاقة القاعدة بحركة طالبان الأفغانية والباكستانية يؤكد أبو اليزيد ولاءه لأمير المؤمنين الملا محمد عمر زعيم حركة طالبان، وهو النهج الواقعي الذي عملت خلاله القاعدة على الحفاظ على وجودها في أفغانستان ومنطقة القبائل الباكستانية. ويشدد أبو اليزيد على قدرة «مجلس شورى المجاهدين» الذي تشكل في أبريل/ نيسان 2010 بعد تحالف عدد من قادة القبائل الباكستانية على قتال الأمريكيين، والجيش الباكستاني، وكذلك دور القاعدة في التحريض لقيام هذا التحالف، ويحسم بوضوح طبيعة العلاقة بين القاعدة وطالبان أنها «وحدة في الفكر والمنهج».

قُتل أبو اليزيد أو الشيخ سعيد المصري في ضربة جوية أمريكية خلال شهر مايو/ أيار 2010.

5 - أبو الوليد المصري: لغز كبير في عالم الجهاد والقاعدة. هو مصري قيل إنه كان في بداياته ناصرياً. وإنه انضم إلى منظمة فتح الفلسطينية وحارب في صفوفها في لبنان إلى حين الاجتياح الإسرائيلي صيف 1982. وإنه عمل كصحافي لفترة طويلة في صحيفة خليجية بالكويت، وإنه سافر إلى باكستان أواخر الثمانينيات وانضم إلى القاعدة عند نشأتها (لم ينضم إلى الجهاد المصري أصلاً). وكان في سن الأربعين حين وصل إلى بيشاور أول مرة للمشاركة في الجهاد الأفغاني. قاد أبو الوليد المصري عدداً من معسكرات القاعدة في أفغانستان ولعب دوراً بارزاً في التوعية والتوجيه السياسي والاستراتيجي بالقاعدة. وعارض عمليات 11 سبتمبر/أيلول (تقول القاعدة إنه عارضها بعد احتلال أفغانستان وكان قبله موافقاً عليها). وما نعرفه عن صلته

بالقاعدة ورد من حلال الوثائق التي وقعت بحوزة الأمريكيين وكشفوا عن البعض منها. وفي إحدى هذه الوثائق رسالة من أبو الوليد إلى سيف العدل (مصطفى أبو اليزيد) حين كان هذا الأخير يقود قوات القاعدة في الصومال، يقول له فيها: «ضع قواعدك في الجبال وتحرك في كل مكان واقتلوهم حيث ثقفتموهم، وتوسّع في إرهاب المدن وبث الألغام على الطرقات واستخدم كل ما يمكن من أسلحة الحرب الخفية من الإشاعة إلى السموم إلى الخنق إلى التفجير إلى الهجوم الصاعق على أهداف صغيرة. كن زئبقياً لا تدعهم يمسكونك أو يحددون مكانك أو يجرونك إلى مواجهة عسكرية. إملأ عليهم الفضاء مثل الهواء، أي إن تكون موجوداً وغير مرئي».

والمعروف أن سيف العدل هو زوج ابنة أبو الوليد المصري ومن الشائع أن أبا الوليد مسجون في إيران مع غيره من رجال القاعدة. غير أنه يحرر مدونّة على الإنترنت باسم «مصطفى حامد أبو الوليد المصري»، إضافة إلى موقع إلكتروني باسم «حرب المطاريد»، وهو ينشر عليهما كتبه التي هي «حواديت عن الجهاد الأفغاني» في مرحلة مقاومة الغزو السوفياتي. كما وينشر على الموقع والمدوّنة محاورات مع صحفيين غربيين ومع علماء شيعة أفغان، إضافة إلى مقالات ليساري متطرف باسم جورج حداد (ينشر على موقع الحوار المتمدن الشيوعي).

6 - أبو محمد المقدسي: عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي، من قرية برقة من أعمال نابلس ولد فيها عام 1959. ترك فلسطين بعد ثلاث أو أربع سنين من ولادته ورحل مع عائلته إلى الكويت حيث مكث فيها إلى أن أكمل دراسته الثانوية، وفي أواخر دراسته الثانوية التزم مع الجماعات الإسلامية. ثم درس العلوم في جامعة الموصل بشمال العراق لمدة ثلاث سنين، ثم سافر إلى المدينة

المنوّرة وتنقل في الحجاز وكان له هناك احتكاك واتصال بطلبة العلم، وبعض المشايخ الذين أخذ عنهم بعض مفاتيح العلم ودراسة كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم والشيخ محمد بن عبدالوهّاب وتلاميذه وأولاده وأحفاده من أئمة الدعوة النجدية، فكان لهذه الكتب بالتحديد أثر عظيم في توجّهه بعد ذلك. ثم سافر إلى الباكستان وأفغانستان مراراً، وتعرّف خلالها على مشايخ كثيرين وجماعات من أنحاء العالم الإسلامي، وشارك ببعض الأنشطة التدريسيّة والدعوية هناك فدرّس في المعهد الشرعي للقاعدة بتزكية من الشيخ سيّد إمام (الدكتور فضل)، وتعاون معه في القضاء الشرعي بين الموجودين في معسكر القاعدة، وكان على علاقة طيبة مع الشيخ أيمن الظواهري وأبي عبيدة البنشيري وأبي حفص المصري وأبي مصعب السوري وغيرهم من الذين جمعتهم ساحة أفغانستان. وأخيراً استقرّ به المقام في الأردن

عام 1992 وبدأ بإعطاء عدد من الدروس والاتصال بعدد من الذين كان لهم مشاركة في الجهاد الأفغاني وغيرهم. وفي عام 1994 اعتقل المقدسي مع عدد من الذين كان قد أفتاهم بجواز القيام بعملية ضد قوات الاحتلال الصهيوني في فلسطين على إثر مذبحة المسجد الإبراهيمي في الخليل وأمدّهم بقنابل وفّرها لهم، فحكم في محكمة أمن الدولة خمسة عشر عاماً. أمضى نصف مدة الحكم الذي حكمته به محكمة أمن الدولة في سجون الأردن ثم أفرج عنه بعد ذلك مع استمرار التضييق عليه. وقد اعتقل من قبل المخابرات الأردنية عدة مرات لفترات محدودة في أعقاب أي نشاط في البلد. ثم كانت أحداث 11 سبتمبر/أيلول. وأفتى المقدسي بمشروعية هذه العمليات ودافع عن أبطالها ورد على شبهات إبطالها وتحريمها؛ واعتقل على إثر ذلك لعدة أشهر ثم خرج من المعتقل ليواصل دعوته. ثم كانت عمليات عدة ضد القوات الأمريكية في

المنطقة، فكتب الشيخ رسالته الشهيرة «براءة الموحِّدين من عهود الطواغيت وأمانهم للمحاربين». فعاودت السلطات اعتقاله لعدة سنوات. وقد زكّاه عدد من علماء السلفية الجدد وأثنوا على كتاباته ووجهوا الشباب إلى قراءتها وعلى رأسهم الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي الذي كانت بينه وبين المقدسي مراسلات وهاتفه بعد خروجه من السجن وحثّه على الثبات قائلاً: «لقد رفعت رأس السلفيين عالياً». يُعتبر موقعه على شبكة الإنترنت (منبر التوحيد والجهاد) أهم موقع ينقل كتابات وفتاوى الجهاديين ومناظراتهم.

7 - أبو قتادة الفلسطيني: عمر محمود عثمان أبو عمر، أردني من أصل فلسطيني، مواليد 1960 في بيت لحم/فلسطين المحتلة، وفي مصادر أخرى أنه من مواليد 1961 وسكان رأس العين في الأردن. حدث لديه انقلاب نفسي كبير في المرحلة الثانوية، فأقبل على جماعة الدعوة والتبليغ المسالمة والتزم معها، ثمّ دخل الجامعة الأردنية وأنهى دراسة البكالوريوس في الشريعة عام 1984. حاول إكمال الدراسات العليا إلاّ أنه لم يستمر فيها، ثمّ دخل الجيش الأردني وعمل بالإفتاء برتبة «وكيل»، مدة أربع سنوات، وتزوج خلال هذه الفترة، وقد أفاده عمله مفتياً في السجن العسكري في التعرف على أفكار التيارات الإسلامية المختلفة.

أسس أبو قتادة ورفاقه (عصام طاهر البرقاوي الشهير بأبو محمد المقدسي، وهو المرشد الروحي لـ «أبو مصعب الزرقاوي»، حيث ضمت مجموعتهم 28 شخصاً) حركة «أهل السُنّة والجماعة» التي كانت تعكس الاتجاه الراديكالي في التيار السلفي الأردني. وعندما فشل في إدامة الحركة غادر أبو قتادة إلى الكويت أولاً حيث أقام مدة؛ وبعد عملية تحرير الكويت من الاحتلال العراقي طُرد منها إلى الأردن، ثم غادر إلى ماليزيا عام 1991، إلا أن الحياة

لم ترق له هناك، فانتقل إلى باكستان التي خاض فيها صراعات فكرية مع عدة تيارات داخل الحركات الإسلامية. ومن هناك سافر إلى بريطانيا في عام 1993 بجواز سفر إماراتي مزوّر، وطلب اللجوء السياسي بدعوى الاضطهاد الديني، ليُمنح اللجوء في العام اللاحق. ولمع نجمه هناك كمنظر سياسي إسلامي للجماعات «السلفية المقاتلة»، وتحوّل إلى مفتٍ ومفكر لهذه الحركات، خصوصاً تلك الفاعلة في شمال أفريقيا كالجماعة الإسلامية في الجزائر وفي ليبيا. وهو يُعتبر أيضاً المرشد الروحي لتنظيم القاعدة في أوروبا، وقد أشرف على إصدار عدة مجلات منها «الفجر» و«المنهاج». كما أصدر كتاباً يُنظّر فيه ويؤسس للحركة السلفية الجهادية وهو يُصنّف ضمن أقوى ما كتب في التعريف بالحركة السلفية الجهادية وفي تفسير وتبرير أفكارها ورؤاها. أصدرت محكمة أمن الدولة الأردنية حكماً غيابياً عام 1998 بحق أبو قتادة بالسجن لمدة 15عاماً مع الأشغال الشاقة الموقتة لاشتراكه في تنظيم «إرهابي» (الإصلاح والتحدي) بعد توجيه (12) تهمة لأعضاء التنظيم منها المؤامرة بقصد القيام بأعمال «إرهابية» ضد الأمريكيين واليهود على الأرض الأردنية، وإنشاء جمعية غير مشروعة، والانتساب إليها وحيازة مواد مفرقعة وسلاح أوتوماتيكي بدون ترخيص بقصد استعمالها على وجه غير مشروع وضلوعه في سلسلة من التفجيرات وقعت في فندق القدس والدوريات الخارجية والاعتداء على عدد من ضباط المخابرات العامة، في حين تلقى 12 متهماً آخر أحكاماً متفاوتة.

وأبو قتادة متهم بالإرهاب من قبل عدة بلدان حول العالم كما ضُم اسمه ضمن القرار الدولي رقم 1267 الصادر عن مجلس الأمن الدولي في 1999، الذي يختص بالأفراد والمؤسسات التي ترتبط بحركة القاعدة أو حركة طالبان.

يعتبر مطلوباً من قبل حكومات الأردن، الجزائر، بلجيكا، فرنسا، الولايات المتحدة، إسبانيا، ألمانيا وإيطاليا. وهو لا يزال رهن الاعتقال في بريطانيا منذ أغسطس/آب 2005 بعد وقت قصير من تفجيرات 7 يوليو/تموز 2005 في لندن. وفي 26 فبراير/ شباط 2007 حكمت محكمة بريطانية بجواز تسليمه إلى الأردن، ليقدّم استئنافاً ضد قرار المحكمة وليربح الاستئناف ضد قرار تسليمه للأردن بحجة الاستناد إلى قانون حقوق الإنسان البريطاني الصادر في 1998، وأيضاً الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، بالرغم من استمرار الاشتباه في تورّطه بنشاطات إرهابية. في نوفمبر/ تشرين الثاني 2008 تمت إعادة اعتقاله مجدداً لخرقه شروط الإفراج عنه بكفالة ليتم إلغاء قرار الإفراج عنه بكفالة، وليعاد إلى السجن في انتظار ترحيله خارج المملكة المتحدة.

تتهمه الادارة الأمريكية بأنه مفتي تنظيم القاعدة، وقيل إنه تم العثور على بعض دروسه في شقة بألمانيا كان يسكنها محمد عطا ورفاقه -المجموعة الرئيسة التي نفذت غزوة نيويورك وواشنطن- وقد عقب الشيخ على ذلك بأن «صلته بالمجاهدين هي الصلة بين أي موحد وأهل الإيمان، وأن لحمة الإيمان والولاء بين المسلمين بمفهومه الصحيح أقوى من أي تنظيم». وأبو قتادة حاصل على ماجستير في أصول الفقه. ومن يطلّع على كتاباته يرى فهمه الضيّق لمنهج السلف، كما يُعبَّر عنه في قضايا الإيمان والاعتقاد حيث يكثر عنده التكفير. ورؤيته السلفية الحادة تجعله يكاد لا يترك فرقة إسلامية إلا ويجعلها من فرق الضلال ويربطها بأمثالها في السابق والحاضر.

كما أن اهتمامه بأصول الفقه -وهو علم تنظيري تأصيلي معياري- قد أكسبه شهرة تنظيرية لدى الجهاديين، خصوصاً في ردوده ومناظراته، وفي تحديده الخطأ والصواب لاعتقادات الأفراد والطوائف، والسبب الحقيقي والداء

لما وصلوا إليه، والحكم التفصيلي عليهم أفراداً وجماعات بحسب الأحوال والأوضاع المختلفة على قدر ما يظهر له من أحوالهم. ومن أبرز مؤلفاته:

- «الرد الأثري المفيد على البيجوري في شرح جوهرة التوحيد» (طبع مرتين).

- «طريق الهجرتين لابن القيم»، قام بتحقيقه وطبعته دار ابن القيم بالرياض، (مرتين).

- «معارج القبول في شرح سلم الوصول للشيخ حافظ حكمي» (ثلاثة مجلدات)، قام بتحقيقه وتخريج أحاديثه، طبع خمس مرات، طبعته دار ابن القيم ثم دار ابن حزم.

- «الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج»، من تأليفه، وأصله سلسلة مقالات للشيخ نشرتها نشرة الأنصار، تحت عنوان «بين منهجين»، طبعته دار البيارق بالأردن.

- «معالم الطائفة المنصورة»، من تأليفه، طبع مرتين، طبعته دار النور الإسلامي بالدانمارك.

- «حكم الخطباء والمشايخ الذين دخلوا في نصرة الطاغوت، وفيه فتوى أئمة المالكية في من ناصر العبيديين من مشايخ السوء»، قام بتحقيقها والتعليق عليها، طبعته دار النور الإسلامي بالدانمارك.

- «نظرة جديدة في الجرح والتعديل».

8 - عمر عبدالحكيم (أبو مصعب السوري): اسمه الحقيقي الكامل مصطفى بن عبدالقادر بن مصطفى بن حسين بن الشيخ أحمد المُزَيِّك

الجاكيري الرفاعي؛ ولد في مدينة حلب شمال غرب سوريا في صيف 1958. درس في كلية الهندسة الميكانيكية في جامعة حلب خلال (1976- 1980)، والتحق بتنظيم الطليعة المقاتلة الذي أسسه الشيخ مروان حديد في سوريا. هاجر إلى الأردن إثر انتكاسة حركة مروان حديد في سوريا، والتحق بتنظيم الإخوان المسلمين ، وعمل مدرباً في الجهاز العسكري للتنظيم في قواعده في الأردن، وفي معسكراته في بغداد (1980-1982)، وتلقى عدداً من الدورات العسكرية بإشراف ضباط فارين من الجيش السوري في الأردن. كما تلقى تدريباً لدى الجيش العراقي في بغداد، وفي مصر، حيث كان الإخوان المسلمون قد استفادوا من صراع النظام العراقي والمصري مع النظام السوري في حينها. وتخصص في علم هندسة المتفجرات وحرب عصابات المدن والعمليات الخاصة. وأثناء معارك حماة سنة 1982 عيّنته قيادة تنظيم الإخوان المسلمين المقيمة في بغداد عضواً في القيادة العسكرية العليا بإمارة الشيخ سعيد حوى، ونائباً للمسؤول عن منطقة شمال غرب سوريا لكفاءاته العسكرية. إثر انهيار برنامج المواجهة مع النظام السوري، أعلن أبو مصعب انفصاله عن تنظيم الإخوان المسلمين احتجاجاً على إبرامهم (التحالف الوطني) مع الأحزاب العلمانية والشيوعية والفرع العراقي لحزب البعث، واحتجاجاً على الفساد وسوء الإدارة لدى الإخوان، وقد اعتبرهم مسؤولين عن دمار حماة وفشل وإجهاض الثورة الجهادية. وسجل فيما بعد تفاصيل ذلك في كتاب مشهور أرَّخ فيه لتاريخ تلك التجربة السورية ودروسها. ثم تنقّل في مهاجر عديدة، واستقر في فرنسا محاولاً إتمام دراسته هناك سنة (1983- 1985) ؛ ولكنه ما لبث أن قطع دراسته ليشارك في محاولة الشيخ عدنان عقلة إعادة بناء «الجهاد» في سوريا. وإثر فشل تلك المحاولة واعتقال عدنان عقلة ومعظم من تبقى من الطليعة، تفرّغ لمحاولة تشكيل تنظيم جهادي سوري جديد سنة (1985)، ثم هاجر إلى إسبانيا

واستقر فيها. وقد قادته تلك المحاولة إلى أفغانستان سنة (1987) بحثاً عن ساحة للإعداد ولجمع المعونات لتلك المحاولة التي لم يكتب لها النجاح. تعرف أبو مصعب في بيشاور - باكستان إلى الشيخ الشهيد عبدالله عزام الذي أقنعه بالانضمام إلى الجمع العربي والجهاد الأفغاني، ليضع خبرته في مجال تدريب الجمع الناشئ. فهاجر إلى هناك. عمل في الجهاد العربي الأفغاني في مجالات التدريب المختلفة، وخصوصاً في مجال هندسة المتفجرات والرماية والقتال القريب، كما عمل محاضراً في الفكر الجهادي ومدرّساً لمادة حرب العصابات في معسكرات المجاهدين العرب، وشارك في الجهاد الأفغاني ضد الروس (1987- 1991). وخلال تلك المدة تعرّف إلى الشيخ أسامة بن لادن والتحق بتنظيم القاعدة في بداية تأسيسه سنة (1988)، وكان أحد المقربين من الشيخ أسامة خلال مرحلة الجهاد الأفغاني (1988-1991)، كما تعرَّف خلال ذلك على الشيخ سيّد إمام الشريف (المعروف باسم الدكتور فضل: عبدالقادر بن عبدالعزيز) مفتي تنظيم الجهاد المصري وصاحب كتابي «العمدة والجامع»، وقد عرض عليه البيان الأول لدعوة المقاومة الإسلامية العالمية الذي نشره سنة 1991 قبل نشره وأجاز ما فيه من فتاوى. وقد انكب على الدراسة والمطالعة في كتابات الشهيد سيّد قطب، والشيخ عبدالله عزام، وتأثر بهما كثيراً في منهجه وكتاباته. كما اهتم بدراسة الكتب الشرعية وخصوصاً كتب ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. واهتم بتراث علماء السلف القدماء، وكتب أئمة الدعوة النجدية. وكان له منهج معلن في الاستفادة من علومهم الغزيرة في مختلف علوم الدين ومناوأة من انحرف منهم إلى سدة السلطان. فكان يحرّض الشباب على دراسة كتب وفتاوى الشيخين ابن باز وابن عثيمين وغيرهما، ويُدرِّس أشرطتهم العلمية ويقررها في معسكره رغم تحذيره من مواقفهم وفتاويهم «المنافقة لآل سعود»، ويرد عليهم ويحض على ذلك. وموقفه هذا مشهور وله فيه تسجيلات وكتابات

منتشرة. وأثناء وجوده في باكستان وأفغانستان درس في جامعة بيروت العربية في قسم التاريخ -بالمراسلة- على هامش مشاركته في الجهاد الأفغاني، وكان يدرس منهاجه حتى أثناء تواجده في الخط الأول. وحصل على شهادة ليسانس في التاريخ سنة (1991) من فرع الجامعة في عمّان – الأردن. عاد إلى إسبانيا سنة (1991)، ثم ما لبث أن هاجر إلى بريطانيا لمساعدة الجزائريين بناء على دعوة الشيخ قاري سعيد الجزائري الذي عاد من أفغانستان إلى الجزائر ليشارك في تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة. مكث الشيخ في لندن خلال 1991-1994 وعمل مع الخلية الإعلامية الداعمة «للجهاد في الجزائر»، وحرّر في نشرة الأنصار الجزائرية وغيرها من نشرات الجماعات الجهادية التي كانت تصدر من أوروبا خلال تلك الفترة وخصوصاً نشرة «الفجر» الليبية، ونشرة «المجاهدون» المصرية. أعلن براءته من قيادة الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر إثر «انحرافاتها وتورّطها في دماء المسلمين والمجاهدين بعد أن سيطرت عليها الاستخبارات الجزائرية». وقرر على إثر ذلك تفرغه للعمل الأدبي والصحفي المستقل. أسس في لندن سنة (1996) «مكتب دراسات صراعات العالم الإسلامي» الذي عمل بشكل ناجح ونفّذ مشروع مقابلتين صحفيتين مع الشيخ أسامة بن لادن، الأولى لصالح القناة التلفزيونية الرابعة في (BBC)، والثانية مع شبكة. (CNN) وكان يتجهز لإتمام دراسته العليا في الصحافة والعلوم السياسية في بريطانيا، ولكنه تعرض إثر ذلك للضغوط من أجهزة الأمن البريطاني، وكان هذا أحد أسباب هجرته إلى أفغانستان (1997) إثر نجاح طالبان في إقامة الإمارة الإسلامية، حيث بقي فيها إلى سقوطها في ديسمبر/كانون الأول (2001). أسس في أفغانستان خلال تلك الفترة (1997-2001) معسكر الغرباء في قاعدة قرغة العسكرية الشهيرة في كابول بتعاون مع وزارة دفاع الطالبان وبايع الملا محمد عمر في قندهار

في محرم (1421هـ - 2000م) أميراً للمؤمنين، وشكّل مجموعة مجاهدة عملت ميدانياً مع طالبان، حيث قاد مجموعته، وشارك ميدانياً في القتال إلى جانب قوات الطالبان، كما عمل مع وزارة الإعلام، وكتب في جريدة «الشريعة»، الناطقة الرسمية باسم الإمارة، وشارك في إعداد برامج إذاعة كابول العربية. أسس خلال تلك الفترة «مركز الغرباء للدراسات الإسلامية والإعلام»، وأصدر مجلة «قضايا الظاهرين على الحق»؛ وكتب عدداً من الكتب والأبحاث والمحاضرات وأطلق «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية» وبدأ ببرنامج بثها عبر كتاباته وتسجيلاته إلى خارج أفغانستان ، من مركز ومعسكر الغرباء في كابول. وفي أكتوبر/تشرين الأول 2001 دمرت الطائرات الأمريكية معسكر الغرباء بالكامل، أثناء هجومها على الإمارة الإسلامية. وإثر أحداث سبتمبر/ أيلول وسقوط الإمارة اعتزل الشيخ وتفرغ على مدى السنوات الماضية لصياغة «نظريات ورسائل دعوة المقاومة الإسلامية العالمية» وعدد من الأبحاث الأخرى. أعلن الشيخ في ديسمبر/كانون الأول 2004 إنهاء عزلته الفكرية ليستأنف نشاطه الفكري والميداني، «لمتابعة نشر وبناء دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»، وذلك إثر إعلان وزارة الخارجية الأمريكية مذكرة بحث واعتقال بحقه وتخصيصها مكافأة مالية للقبض عليه.

9 - أبو بصير الطرسوسي: هو عبدالمنعم مصطفى عبدالقادر خضر أحمد محمد حليمة. نشأ في «عائلة متدينة ملتزمة سنية سلفيّة كان لها احتكاك مبكر بالشيخ محمد ناصر الدين الألباني قبل أن يُغادر سوريا مهاجراً إلى الأردن»، كما يُخبر عن حاله وحلّه وترحاله في مقابلة له مع جريدة «السبيل» الأردنية، منشورة بالكامل على موقعه: www.abubaseer.bizland.com.

يتابع واصفاً سيرته الذاتية إنه «لما نشبت الحركة الإسلامية الجهادية

في سوريا كان من أوائل جنودها، فاشتدّ عليه الطلب وقويت الملاحقة واستمرت لأكثر من ستة أشهر إلى أن شعر بضرورة الخروج والهجرة من سوريا، فكان ذلك في عام 1980، مرّ بمحطات ودول عدة. إلى أن وصل باكستان. ومن هناك قدر له أن أُدخل إلى أفغانستان مع المجاهدين، وكان ذلك أوائل عام 1981». ويقول إن جماعة حكمتيار - يومئذٍ أخبروه بأنه أول مجاهدٍ عربي يدخل أفغانستان. حيث كان وجود العرب على الساحة الأفغانية -في مدينة بيشاور- قليلاً جداً، إن لم يكن نادراً. هناك تعرف والتقى بعدد من شيوخ وقادة الجهاد الأفغاني يومئذٍ منهم: حكمتيار وسياف، وفيما بعد الشيخ عبدالله عزام. ومن المرات التي دخل فيها للجهاد في أفغانستان كان برفقة الشيخ عبدالله. كما تعرف والتقى فيما بعد بالشيخ جميل الرحمن ومكث معه في بيته الخاص يعمل معه ومع جماعته لأكثر من خمسة أشهر، ودخل الجبهات التي كانت تتبع للشيخ. كذلك كان له نشاط في المجالات الإنسانية وخدمة المهاجرين في المخيمات. ثم بعد ذلك وبعد أسفار ومحطات عدة عاد إلى الأردن حيث كان قد سبق له زيارتها من قبل، فمكث في الأردن عدة سنوات. ومما يذكره أن منزل أبي مصعب الزرقاوي في الحي الذي سكنه كان لا يبعد عن منزله سوى عشرات الأمتار، وكان ذلك في عام 1987. وكان أبو مصعب في أول التزامه قد استأنس به وببعض كتبه وكان يُراجعه في كثير من المسائل التي كان يُثيرها بعض مشايخ الإرجاء المقيمين في الأردن. كما كانت له علاقة طيبة بعائلته كجيران. وقد صدر له في الأردن عدة مؤلفات منها «حكم الإسلام في الديموقراطية والتعددية الحزبية»، و«صفة الطائفة المنصورة التي يجب أن تكثر سوادها»، و«العذر بالجهل» وغيرها. وكانت كلها مجازة من المطبوعات والجهات الرسمية المختصة إلا أنه بلغه ضيق صدر المخابرات الأردنية به وبكتبه حيث إنهم طلبوا منه عن طريق الإخوان المسلمين السوريين بأن لا يطبع أي كتاب ـ حتى لو كان مجازاً من قبل

المطبوعات الأردنية -إلا بعد أن يمر أولاً على الإخوان السوريين. ومن ثم على المخابرات الأردنية. ثم بعد هذه السلسلة من الرقابة إن أجيز الكتاب يُطبع، وإلا فلا. فإن لم ألتزم بهذه السلسلة وهذا القيد سوف يُسَفَّر من الأردن. ولكنه لم يلتزم بقيدهم هذا فصدر له بعدها كتاب «قواعد في التكفير»، قامت بطبعه ونشره دار البشير الأردنية. فاستدعي من قبل المخابرات الأردنية فاعتقلوه. وأخبروه برغبتهم في تسفيره. وضرورة خروجه من الأردن. فاختار اليمن، ومكثت فيه ما يُقارب سنتين ونصف. ثم تنبّهت المخابرات لوجوده في اليمن، فداهموا بيته وصادروا عدداً من كتبه، وقاموا باعتقاله. وبعد بضعة أشهر من الاعتقال أخبروه بضرورة الخروج من اليمن. فسافر إلى ماليزيا حيث بقي فيها عدة أشهر - بطريقة غير قانونية ولا رسمية - على أمل أن يجد الجهة أو الجماعة التي تقدر على أن تمنحه إقامة رسمية له ولأطفاله. وعن ذلك يقول إنه عرض نفسه على جميع المسلمين هناك، وقصد ولاية كلِنتان الإسلامية، أملاً في أن يجد عندهم من يأويه ويقبل بإقامته مع أطفاله. لكن كلهم كانوا يقولون له لا بد لك من الخروج -وبخاصة بعد أن علموا شيئاً عن ظروفه وأنه مقيم بطريقة غير قانونية- ومن الممكن أن يتعرّض للاعتقال ومن ثم التسفير إلى سوريا في أي وقت. فقصد تايلاند. وكان الفرج هناك ينتظره من حيث لم يحتسب ولم يتوقع. إذ سافر من هناك إلى بريطانيا. حيث لا يزال يعيش. وله موقع اشتهر بالفتاوى وبالسجالات مع إخوانه السابقين في أفغانستان كما في الجهاد المصري والسلفية الجهادية وغيرها.

ومن أهم انتقاداته للقاعدة «وللاستراتيجيات الجهادية القتالية المتبعة هو تكثير عدد جبهات القتال وتوسيعها فوق طاقة وقدرات المجاهدين وفتح معارك ثانوية جانبية لا قيمة لها على حساب المعركة الأساس واعتماد

وسائل وأساليب قتالية محرّمة أو متشابهة في ساحات وميادين محرمة أو متشابهة». وقد دعا إلى مراجعة مسيرة الجهاد والجماعات الجهادية، وألف في ذلك كتاب «الجهاد والسياسة الشرعية. مناصحة ومكاشفة للجماعات الجهادية المعاصرة». كما أفتى أنه «لا يجوز التعرّض بسوء لمن يدخل بلاد المسلمين سائحاً، أو زائراً أو تاجراً أو عاملاً أو طالباً. ونحوهم من المدنيين ممن لهم عقد أمان مع المجتمع والمسلمين، وأيما اعتداء عليهم هو من الغدر الصريح؛ ومن عواقب الغدر في الدنيا -قبل الآخرة- أن يُسلط الله تعالى العدو على الغادر، كما في الحديث: «ما نقض قوم العهد إلا سلّط الله عليهم العدو». والذي يقول بخلاف ذلك فهو واحد من اثنين: إما أنه جاهل، وهذا نقول له تعلّم قبل أن تخوض في الدماء والحُرمات وتُسيء للإسلام والمسلمين. وإما أنه موتور لا يمكن أن يسمع إلا لنداء التشفي والانتقام ولو كان ذلك بالحرام، وهذا نتفهّم مشاعره. لكن نقول له: حكم الله تعالى وشرعه. مقدم على حب التشفي والانتقام». ولكنه في الوقت نفسه رد على مبادرات وقف العنف وكتب يقول إن «مبادرة وقف العنف التي أطلقتها الجماعة الإسلامية المصرية لم تعد تعني - كما كنا نظن - هدنة من أجل التقاط الأنفاس، وتضميد الجراح، وترتيب الأوراق، ومن ثم الانطلاق من جديد للجهاد في سبيل الله! لم تعد مبادرة وقف العنف التي أطلقتها الجماعة الإسلامية المصرية -من طرفها وحسب- تعني تلك العملية التقويمية الجادة التي تستهدف تصحيح بعض الأخطاء التي كانوا قد وقعوا فيهان ومن ثم استئناف الانطلاق من جديد للجهاد في سبيل الله بصورة أكثر انضباطية ومنهجية وفعالية! لم تعد مبادرة وقف العنف التي أطلقتها الجماعة الإسلامية المصرية تعني شيئاً من ذلك، كما كنا نظن ونتأوّل لهم! وإنما أصبحت تعني -بكل وضوح وظهور- انقلاباً على الحق ودخولاً في الباطل! تعني تأثيم الحق وتجريمه. وتحسين الباطل وتزيينه،

والرضى به! تعني التوبة والاعتذار عما كانوا عليه من حق، والإقرار والرضى بما يُضاده من باطل! تعني البراءة والانخلاع من الجهاد والمجاهدين والرضى بالذل والخنوع، والعمالة والتبعية للباطل ونظامه الكافر! تعني تشويه كثير من المفاهيم المحكمة لهذا الدين! تعني تضليل العباد وصدّهم عن الجهاد في سبيل الله! تعني تكذيب أنفسهم بأنفسهم ونقض غزلهم وما كانوا قد بنوه وخطوه ببنان أيديهم منذ أكثر من عشرين عاماً! تعني السقوط والانهيار والانسلاخ والارتداد على الأعقاب بعد أن عرفوا الحق وأصلوا له! فهي ليست مبادرة تُعرب عن مرحلة مؤقتة اقتضتها الظروف والضرورات، كما كنّا نظن. وإنما هي استراتيجية ثابتة جديدة، ومنهج جديد آخر ومختلف كلّياً عما كانوا قد أصلوه وكتبوه من قبل! والذي حملنا على كتابة هذا المقال ليس حب التعقيب أو مجرد الرد أو النقد للآخرين. لا. ليس شيء من ذلك. فالقوم يعرفون أنني من أكثر الناس تحسيناً للظن بهم، ومن أكثرهم تأويلاً لهم وإقالة لعثراتهم. ولكن المسألة لم تعد خاضعة لإمكانية التأويل أو تحسين الظن؛ إذ إن الخرق قد اتسع، والانحراف تمادى واستطار بصورة كبيرة وصريحة لا ينفع معها تأويل معتبر ولا إعذار. فالحق أولى بالاتباع وبأن يُرضى ويُتبع ولو سخط الساخطون. لذا وجدت نفسي مشدوداً لكتابة هذه الكلمات إبراءً للذمة، ونصحاً لجماعة لا نود أن يُختم لها بالفشل، والانتكاس، والخروج عن الصراط المستقيم. أو أن تكون شاهد زور على الحق. وإشفاقاً بإخوانٍ ـ طالما أحببناهم في الله ـ يعز علينا انحرافهم وسقوطهم، وإبطالهم لأعمالهم وجهادهم بأيديهم وهم يعلمون. وحتى لا يستدل أحد بصمتنا وسكوتنا على رضانا وإقرارنا لما تم من انحراف[863]!

(863) النصوص منقولة عن موقعه على الإنترنت.

التجربة السعودية المعاصرة

السرورية أو تيار الصحوة السلفي

السرورية حركة فكرية دينية انشقت عن السلفية ووِلدت من رحم الإخوان المسلمين، جوهر التيار الذي عرف فيما بعد بتيار الصحوة؛ سُميت بالسرورية نسبة إلى مؤسسها الشيخ محمد سرور زين العابدين الذي استخدم العنف كوسيلة مشروعة لتحقيق أهدافه. وهو عالم سوري إسلامي أقام في السعودية للتدريس في أحد المعاهد العلمية الدينية في منطقة القصيم، (في مدينة بريدة مدرّساً في المعهد العلمي بها) . وكوّن له قاعدة جماهيرية. وبدأ نشاطه القطبي وبخاصة في منطقة القصيم، واستطاع أن يكوّن له أتباعاً كثيرين في كلِّ الأجهزة، وأسس جمعيات حزبية تحت شعار العمل الخيري والنفع العام. ومن ثم انتقل إلى الكويت وهناك عمل تنظيماً مع سيّد عيد -أحد كبار الإخوان، وكان مسجوناً مع سيّد قطب- ثم اختلفوا، وأسس كل واحد منهما جماعة مستقلة. وتعاون في الكويت مع الشيخ حسن أيوب وغازي التوبة، وهما من الإخوان المسلمين. قامت السرورية على مبدأ الحركة ضد السكون، وصورّت لأنصارها أن المؤسسة السلفية التقليدية جامدة في نظرتها لمفهوم السياسة. كما تبنّى محمد سرور خطاً معارضاً للحكومة السعودية، وانتقل إلى بريطانيا وأسّس هناك بتعاون مع ذراعه اليُمنى أبي أنس محمد العبدة وبعض أتباعه السعوديين «المنتدى الإسلامي» في لندن،

وأصدر مجلة «البيان»، ثم مجلة «السُنّة». ثم توجّه إلى الأردن وحقق انتشاراً كبيراً في أوساط المراهقين من منتصف الثمانينيات. وقامت هذه الحركة بإعداد المجاهدين وتجهيز الشباب للذهاب لأرض الجهاد في أفغانستان والشيشان والبوسنة والهرسك. كما قامت السرورية بنوع من الامتزاج الكيماوي بين الإخوان المسلمين الذين قدموا من مصر وسوريا، والسلفية المعتادة في السعودية، فكانت النتيجة سلفية متفجّرة (كوكتيل مولوتوف).

تحدث محمد سرور عن نفسه فقال «إنه كان إخوانياً متعصباً جداً لشخص وأفكار مصطفى السباعي» الذي وصفه بأنه «كان في علمه ووعيه وجهاده من الشخصيات القليلة النادرة في العالم الإسلامي». وقال أيضاً: «أنا اليوم أحب شيخنا السباعي وأقدّر علمه وفضله وجهاده. ولكن أحبه حباً عن علم ومعرفة وأعرف أن له اجتهادات خاطئة. وكنت أحبه حباً حزبياً أعمى وأغالي في هذا الحب»[864].

وقد قدّم عبدالعزيز العلي[865] تفاصيل التيار الصحوي من الداخل، والأساليب والطرق التي اتبعها لتأسيس القاعدة الصحوية التي يتم البنّاء عليها، وكيفية تهيئة وتجنيد شباب يؤمنون بأفكارها ويضحّون من أجل نشر مبادئها في المستقبل، وأساليبهم لنشر ذلك الفكر بين أفراد المجتمع. وتناول هذه الصحوة التي عرفت في الأوساط الأعلامية «بالسرورية»، قائلاً إنها انتشرت في المجتمع السعودي انتشار النار في الهشيم، وكانت لها أهداف تسعى إلى تحقيقها، وآليات سهّلت انتشارها، ورموز نظروا وأصلوا لها. وشرح المقصود

---

(864) مجلة السُنّة، عدد 35، ص30-68.

(865) وهو اسم مستعار لشخصية، نشر موقع العربية نت مذكراتها عن الحركة السرورية، انظر النص الكامل على موقع العربية- نت: http: //www. alarabiya. net/articles/2008/01/15/html/33239.

بالسرورية، بأنها نسبة لمؤسسها الشيخ محمد سرور زين العابدين الذي جمع بين عباءة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وبين «بنطال» سيّد قطب ومحمد قطب، حتى غدت هذه الشخصية أهم وابرز مرجع حركي للشباب الصحوي السعودي من خلال إمساكه بكتاب التوحيد باليد اليمنى والظلال باليد اليسرى، أو من خلال قيامه بعقد قران بين الوهابية والقطبية واللذين أنجبا مولوداً نجيباً سُمّي بالسرورية.

وكشف عبدالعزيز بأن جماعة التوعية الإسلامية أو جماعة الثقافة في المرحلة الثانوية كان هو المسمى الغالب لأنشطة التيار الصحوي والتيار الإخواني، فقد تجد في هذه المدرسة أن جماعة التوعية الإسلامية تابعة للتيار الصحوي، وتجد في أخرى أن جماعة التوعية الإسلامية تابعة للتيار الإخواني، وهكذا. وفي بعض المناطق قد تجد اختلاف في المسميات، لكن العلاقة بين النشاطين في معظم المدارس كانت علاقة صراع حقيقي. وأرجع عبدالعزيز العلي ذلك إلى الخلاف الأيديولوجي بين التيارين، فكل واحد منهم ينتمي لتيار معيّن نشأ وتربّى على مفاهيمه وأساليبه، وهو يسعى في نشره بكل الوسائل الممكنة، ومن أهم تلك الوسائل ضم أكبر عدد ممكن من طلاب المدرسة لجماعته لتأسيس قاعدة صحوية كانت أم إخوانية. وقال إن أحد أبرز مسببات هذا الصراع هو ما حصل أحياناً من وجود خلاف وتنافس على أحد الطلاب المتميزين والمتفوقين في المدرسة، فإذا كان هذا الطالب ليس محسوباً على إحدى الجماعتين تجد سباقاً محموماً من كلا الطرفين لضمه لجماعته. وقال إن أفراد جماعة التوعية الإسلامية كانوا يصلّون صلاة الظهر في مقرهم، ولا يصلّون في مقر جماعة الثقافة، وكذلك العكس. بل يتعدى الأمر إلى خارج فناء المدرسة فلا يمكن لأعضاء جماعة التوعية مثلاً الذين ينتمون لتيار الصحوة أن يصلّوا في مسجد أو جامع، أو يحضروا محاضرة

أو فعالية إخوانية، وكذلك العكس، وكل ذلك بتأييد ودعم من مشرفي مثل تلك الأنشطة والحلقات والمكتبات.

لقاءات سرية

وأشار أيضاً إلى وسائل اعتبرها مهمة جداً مثل إقامة لقاءات وجلسات خاصة مع الطلاب البارزين في النشاط، الذين يغلب على الظن أنه سيكون لهم دور صحوي في المستقبل، حيث يقوم المشرف أولاً على تحديد تلك الفئة بحيث لا يتجاوز عددهم السبعة أفراد، وذلك لأن مثل هذه الجلسات تنبني على السرية التامة، بحيث يتم تعليمهم على الكتمان والسرية، وذلك لأن ثمة أموراً تنظيمية للتيار في المستقبل سوف تستدعي السرية. وتابع بأنه تلقّى في هذه اللقاءات دروساً في تفسير القرآن الكريم، ويتم أيضاً تدارس بعض الكتب والرسائل ككتاب «معالم الانطلاقة

الكبرى» لمحمد عبدالهادي المصري، وبعض مؤلفات الشيخ عمر الأشقر، وغيرها من الكتب والرسائل القصيرة، وهذه الدروس لا يقدّمها المشرف نفسه، إنما يقوم الطلاب بالتحضير لها مسبقاً، ويتم اختيار أحدهم لتقديم الدرس، بحيث يتم التحقق من رسوخ هذه المعلومات لدى الطالب، ويقوم المشرف بالتعليق عليها. وأوضح الصحوي السابق بأنه يتم من خلال هذه اللقاءات ربط الطالب بالواقع ومعرفة مستجدات الأخبار والأحداث المتعلقة بالشأن الدعوي، ونظراً لأن مثل هذه الأخبار والمعلومات لا يمكن طرحها على المستوى العام فإنها تطرح بشكل خاص على أفراد هذه المجموعات.

وقال إن «كافة التطورات التي تلت أزمة الخليج كمنع بعض الأشرطة أو إيقافات الدعاة والخطباء وأخبار بعض المنكرات والتجاوزات الشرعية ونحو

ذلك من الأخبار كنا نستقيها من المشرف علينا في هذه المجموعة». وأضاف إن مثل هذه اللقاءات تُعقد في منأى قدر الإمكان عن أعين بقية الأعضاء، وفي بيوت وأماكن غير ملفتة للنظر لما تسببه من حزازيات وتساؤلات كثيرة بسبب تخصيص هذه المجموعة بلقاءات ودروس خاصة، وكذلك تحفّظاً من الجانب الأمني.

ماذا يحدث في المراكز الصيفية؟

وتحدّث عبدالعزيز العلي أيضاً عن المراكز الصيفية التي تبدأ قرب الإجازة وقال إنها أيضاً «إما تكون تابعة للتيار الصحوي، وإما أن تكون تابعة لتيار الإخوان، وكان من المعلوم قديماً أن المراكز الصيفية التي تقام في المعاهد العلمية التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود في جميع مناطق المملكة تكون تحت سيطرة الصحويين، والمراكز التي تشرف عليها وزارة المعارف آنذاك تكون تحت سيطرة الإخوان. وقال إن هذه المراكز التي تتكوّن من عدد من الحلقات والمكتبات والأنشطة «يتم تهيئة جميع أمورها قبل بداية الإجازة، ومن الصعب اختراقها، فالإدارة والمشرفون والأعضاء هم من تيار واحد، فلا يمكن لأي طالب من خارج هذه الأنشطة المذكورة أن يسجل بها إلا ما ندر، وذلك وفق ضوابط محددة من إدارة المركز خاصة إذا كان هذا الطالب لا تظهر عليه علامات التديّن فيستحيل قبوله، وذلك لأن هذه المراكز تخدم تيارات معينة».

محاضرات لسفر الحوالي وناصر العمر

وتحدّث عن «نزول محاضرة الشيخ سفر الحوالي بعد فترة من الغزو العراقي للكويت، والتوجيه الذي جاءهم بالاستماع لها جيداً، باعتبار أنه أفضل من تكلم في تلك الحادثة ومن وضع النقاط على الحروف، خصوصاً في قضية

التواجد الأجنبي في الجزيرة العربية. وقال الصحوي السابق «بحكم أن القضية في نظر القائمين والموجهين كانت كبيرة وخطيرة، كان لزاماً علينا أن نفهم ما يجري حولنا وما يخططه الغرب لنا. ثم كانت محاضرة الشيخ ناصر العمر والتي طلب منا حضورها وتلخيصها بعد ذلك، حيث كانت تصب في خطورة توافد وتداعي الأمم الكافرة علينا وأن ما يصيبنا إنما هو بسبب ذنوبنا ومعاصينا وبعدنا عن الله». ويتذكر عبدالعزيز العلي خطبة شهيرة «لإحدى الشخصيات التربوية المعروفة والذي كان يدير أحد المحاضن الطلابية بشأن التحذير من التواجد الأجنبي والتي كانت سبباً في اعتقاله وإيقافه والتحقيق معه من قبل الجهات الأمنية، ومن عجائب الزمان أن مثل هذه الشخصية مع مضي السنين أصبحت تحتل مركزاً مرموقاً وحساساً في وزارة التربية والتعليم».

ذهاب الشباب إلى أفغانستان

ثم يتناول الصحوي السابق مرحلة مهمة وهي ذهاب الشباب إلى أفغانستان وتكلفة ما يسمى «إعداد مجاهد في سبيل الله»، حيث كان عدد من المشايخ يستقبلون العديد من الأموال من عدد من التجار من أجل تجهيز الشباب للذهاب لأرض الجهاد، وقد كانت تصل تكلفة إعداد شاب للجهاد قرابة خمسة عشر ألف ريال. وقال إن عدداً ليس بالقليل من المنتمين لتيار الإخوان كانوا يذهبون للتدريب في أفغانستان والشيشان، ومعظمهم يذهبون بدون إذن من أهاليهم، وكانت الأنشطة الطلابية التابعة للإخوان تعرض وبشكل دوري في أثناء الفسح أشرطة الفيديو عن معارك المجاهدين الأفغان وعن مأساة البوسنة والهرسك ومأساة الشيشان وكوسوفو في ظل غياب أدنى معايير الرقابة المدرسية عن ما يتم طرحه في الأنشطة المدرسية. وأوضح العلي أنه كان «في النشاط أو الجماعة من ضمن الطلبة المميزين من قبل مشرف الجماعة والذي كانت تربطه علاقة

قوية بعدد من القيادات الصحوية كالشيخ سفر الحوالي والشيخ سلمان العودة والشيخ ناصر العمر وغيرهم من المشايخ والدعاة والمربين وكانت بينه وبينهم زيارات متبادلة».

وقال إن هذا المشرف «كان يتميز باهتمامه بالقضايا الفكرية واهتمامه بقضايا فقه الواقع، فلقد تلقينا على يديه أنا وبقية زملائي في اللقاءات والجلسات الخاصة العديد من المفاهيم الفكرية من خلال دراسة بعض الكتب والتي كان من أهمها في تلك المرحلة كتاب معالم في الطريق لسيّد قطب».

وأضاف أن «المشرف كان يربط كلام سيّد قطب بواقعنا وبأوضاعنا الداخلية في المملكة خصوصاً الأوضاع التي حصلت من بعد أزمة الخليج، وكان يقول لنا دائماً إن كلام سيّد قطب موجّه لكم وللأجيال التي تليكم، فأنتم عليكم مسؤولية التغيير لمستقبل الإسلام والمسلمين».

أسرار مجلة «السُنّة»

وتناول عبدالعزيز العلي أيضاً مجلة «السُنّة» التي كانت تصدر من لندن وممنوعة من دخول السعودية واعتبرها الصحويون مرجعاً مهماً لتحليل الأوضاع ولفهم قضايا الواقع، وكان المشرف يرى أن إيصالها إلى بعض الخطباء والدعاة الصحويين أمر مهم جداً، ويطلب منهم نسخها وتوزيعها على المساجد والمراكز الدينية والتربوية.

وقال «كنت مولعاً بقراءتها، ومن خلالها بدأت أتعرف على قضايا وأمور كثيرة تتعلق بهذا البلد وبالبلدان الأخرى كقضية فوز جبهة الإنقاذ في الانتخابات بالجزائر وما تبعها من أحداث كثيرة، وكذلك ما يتعلق بمؤتمر السلام الفلسطيني الإسرائيلي وأهدافه البعيدة، وأوضاع الجماعات الإسلامية

في السجون السورية وملفات أخرى».

يستدرك عبدالعزيز العلي بقوله «الذي كان يشدّني متابعته كثيراً قسم آخر الأخبار والذي كنت أتصفّحه مباشرة، حيث كنت أقرأ من خلاله أخباراً كثيرة متعلقة بالنظام السعودي وعن تجاوزات بعض المسؤولين وعن أخبار المشايخ والدعاة وأخبار الاعتقالات والإيقافات، خصوصاً أن هذه المجلة وكما هو معروف كانت تهاجم الدولة السعودية وتكفّرها وتصفها بأبشع الأوصاف»».

وقال إن هذه المجلة التي كان يشرف عليها الشيخ محمد سرور زين العابدين «فتحت لي أفقاً واسعاً من الإطلاع على فهم وإدراك كثير من التطورات السياسية، كنت افهم بعضها وبعضها لا أفهمه. لقد كان الشعور الذي كنت ألحظه في قراءتي لتلك المجلة هو أن الحكومات تسعى وبتوجيه من الغرب وبشتى الوسائل في محاربة هذا الدين وإجهاض المشاريع الدعوية، خصوصاً حكومة هذا البلد. لقد أصبحت وأنا ما زلت طالباً في المرحلة الثانوية أملك الكثير من المعلومات الخاصة والمهمة جداً والتي كانت تخفى على من هم في مثل سني بل وأكثر من ذلك».

وقال الصحوي السابق «كنت أقوم كذلك بنسخ بعض أشرطة الكاسيت الممنوعة كأشرطة الشيخ سلمان العودة والتي أصبحت ممنوعة وغير مفسوحة من الإعلام، حيث كان المشرف على النشاط يطلب مني نسخ كميات كبيرة منها، ويقوم الشباب بنشرها وتوزيعها».

الجامعات تحتضن الصحويين والإخوان

وكشف بأن الجامعات في السعودية باختلاف تخصصاتها تحتضن أبرز

التيارات الدعوية الحركية وهما التيار الصحوي وتيار الإخوان المسلمين، قائلاً إن المتتبع يلحظ أن التيار الصحوي يكتسح معظم الجامعات الشرعية والعلمية لدينا سواء بأعضاء هيئة التدريس المنتمين إليه أو المتأثرين فيه، وكذلك يمتلك قاعدة طلابية ضخمة في مقابل تيار الإخوان والذي قد يكون له حظوة وتواجد في بعض الجامعات، وذلك إما بسبب ظروف المنطقة التي قد يتواجد ويتركز فيها أعداد كبيرة من أتباع تيار الإخوان، أو بسبب سيطرة بعض القيادات الإخوانية على بعض المواقع الحساسة في بعض الجامعات خاصة المتعلقة منها بشؤون الطلاب. واستطرد بأنه يوجد في معظم الجامعات في السعودية «من يشرف على تلك التيارات من أعضاء هيئة التدريس».

أبرز وجوه تيار الصحوة الإسلامية

1 - سلمان العودة: وُلد سلمان بن فهد العودة في ديسمبر/ كانون الأول 1956 في السعودية. حاصل على ماجستير في السُنّة النبوية (في موضوع الغربة وأحكامها)، ودكتوراه في السُنّة (في شرح كتاب الطهارة من بلوغ المرام). نشأ في مسقط رأسه في «البصر»، وهي إحدى القرى في الضواحي الغربية لمدينة بريدة بمنطقة القصيم.؛ وتعلم في مدرستها الأولى (المسجد) تحت إشراف الشيخ عبدالله بن ناصر البرادي وحتى الثاني ابتدائي. ثم انتقل إلى الدراسة في مدرسة الحويزة ببريدة. والتحق بعدها بالمعهد العلمي في بريدة (التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في القصيم)، حيث أمضى ست سنوات دراسية تتلمذ فيها على العديد من الفقهاء مثل عبدالعزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين وعبدالله بن جبرين وصالح البليهي. حفظ القرآن الكريم ثم الأصول الثلاثة، القواعد الأربع، كتاب التوحيد، العقيدة الواسطية، متن الأجرومية، متن الرحبية، نخبة الفكر للحافظ ابن حجر وشرحه نزهة

النظر؛ وحفظ بلوغ المرام في أدلّة الأحكام، ومختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري، وحفظ في صباه مئات القصائد الشعرية المطولة من شعر الجاهلية والإسلام وشعراء العصر الحديث.

تخرّج من كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم، ثم عاد مدرّساً في المعهد العلمي في بريدة لفترة من الزمن، ثم معيداً في الكلية، ثم محاضراً. وعمل أستاذاً في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم لبضع سنوات قبل أن يُعفى من مهامه التدريسية في جامعة الإمام محمد بن سعود، وذلك في 2 أكتوبر/تشرين الأول 1993 بعد أن تطرق في محاضراته بالجامعة وخارجها لأمور سياسية مناقضة لمواقف الدولة، فتم إيقافه على أثرها وحبسه فترة من الزمن في سجن الحائر بمدينة الرياض.

تميّز منذ صغره بالتديّن، متأثراً ببيئته، وهو تأثر كثيراً «بشيخه الأكبر»، و«أستاذه الأكبر» (كما وصفه) الشيخ صالح البليهي، ثم الشيخين ابن باز وابن العثيمين. كما انعكست البيئة الأساسية لقرية البصر القريبة من مدينة بريدة على شخصيته من حيث اتجاهه للبساطة في الكثير من الأمور، خصوصاً «عادات القرية مثل النوم المبكر والإستيقاظ المبكر واللعب مع الأقران من أبناء الجيران». تكوّنت ثقافته من تعاليم علماء نجد ودعوة محمد بن عبدالوهاب. كما قرأ في مرحلة مبكرة كتب سيّد قطب ومحمد قطب وقد دافع عن الأول، ونفى عنه إصداره أحكام التكفير والجاهلية على الأفراد والمجتمعات، معتبراً أن كلام سيّد قطب فيه حرارة وشدة وهو ما يوجد أيضاً في تراث الشيخ محمد عبده وغيره.

كما كان لحسن البنّا تأثيره الواضح على العودة، يظهر من خلال أحاديثه ومن خلال برنامجه الشهير «حجر الزاوية» (الذي استمر على شاشة

الـ MBC من 2005 حتى 2009). واعتبر البنّا «من المجددين الذين يبعثهم الله على رأس كل مئة سنة للإصلاح». كما تأثر بغير البنّا من الرموز الإخوانية مع إقراره لحاجة الإخوان كما غيرهم إلى المراجعة والتصحيح.

ولعل التأثير الأقوى كان تأثير محمد سرور زين العابدين الذي كان معلماً في معهد بريدة العلمي. يتحدث العودة عن سرور بكونه «أحد المؤثرين دون شك في الساحة، من حيث تأثيره التربوي ومن حيث كتاباته. ومنها مقالاته في مجلة «المجتمع» (الكويتية). وأنا أيضاً واحد من آلاف الطلاب الذين درسواعلى يديه مادة الحساب. كان يأتينا بكتاب زاد المعاد. وتلك كانت بدايتي تعرّفي على هذا الكتاب الجميل لابن القيم. وكان يعجبني نقده لجماعات التكفير والهجرة.».

وكتبت جريدة «الشرق الأوسط» أن مجموعة من الأسماء التي برزت لاحقاً في سماء العمل الإسلامي الجديد في السعودية، أبرزهم سلمان العودة، تتلمذت على محمد سرور» (الشرق الوسط، تقرير من إعداد مشاري الذايدي، 14 أكتوبر/ تشرين الأول 2004).

شهد المعهد العلمي في بريدة سجالاً بين تيارات إسلامية حركية لم تتبلور: إنما كان أبرزها السرورية، حيث قال العودة: «نعم كان هناك تنظيم ولكن ليس اسمه سرورياً»، معتبراً أن انتماءه إلى هذا التيار ارتبط بالطفولة. لكنه حتى حين كان في الجامعة فإنه كان ينشط نشاطاً قوياً قبل أن يختار لاحقاً تأسيس مشروعه الدعوي الشخصب المستقل.

2 - سفر الحوالي: هو سفر بن عبدالرحمن بن أحمد بن صالح آل غانم الحوالي، أشار إليه بعض المفكرين الغربيين في كتاباتهم مثل هانتنجتون الذي كتب «صدام الحضارات»؛ ومن الذين كتبوا عنه دراسات الباحث والخبير

الأمريكي المعروف في مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية «كوردسمان» والذي خصص جزءاً من الدراسات عن السعودية حول كل من سفر الحوالي وسلمان العودة، بالإضافة إلى العديد من التقارير، ومنها تقارير مجموعة الأزمات الدولية التي أشارت إلى الحوالي ودوره السياسي والفكري.

برز الحوالي مع حرب الخليج 1990، وفاجأ الجميع بجرأته وبخطابه السياسي الثوري، إذ لم يكتف برفض الاستعانة بالقوات الأمريكية في هذه الحرب بوضوح شديد، متحدّياً السلطة والمؤسسة الدينية التقليدية، ومحّركاً المياه السلفية الراكدة، بل قدّم رؤية سياسية متميزة وجديدة على الخطاب الإسلامي برمته، تتبع فيها تطور المخططات الغربية والأمريكية لاحتلال الخليج العربي منذ حرب أكتوبر عام 1973 وألف كتاباً مهماً يتضمن مناشدة لعلماء السعودية الكبار آنذاك (ابن باز وابن عثيمين). ويحتوي الكتاب رصداً للمخططات الأمريكية، بعنوان «وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية بالخليج». بل توقع الحوالي بأن الولايات المتحدة ستقوم حتماً بعمل يضمن مصالحها ووجودها المباشر في الخليج العربي قبل وقوع الأحداث وقبل غزو الكويت، وذلك بمحاضرة له بعنوان «العالم الإسلامي في ظل الوفاق الدولي».

درس الحوالي في جامعة أم القرى، وأشرف عليه في دراساته العليا الشيخ محمد قطب (شقيق سيّد قطب)، فكتب رسالة الماجستير حول العلمانية، متتبعاً أصولها وتطوّرها وفلسفتها وتجلياتها في العالم العربي والإسلامي. ودرس في الدكتورا ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي. وبالإضافة إلى هذين الكتابين هناك مئات المحاضرات للشيخ تشرح العقيدة الإسلامية وتربطها بالواقع؛ وله عدة كتب ومساهمات في رصد البعد الديني في السياسة الخارجية الأمريكية تجاه العالم الإسلامي وفي تحليل فكر اليمين الأمريكي المتطرف، فقد ألف

كتاب «القدس بين الوعد الحق والوعد المفترى» وكتاب «يوم الغضب» وكتاب «الإنتفاضة والتتار الجدد» عقب الاحتلال الأمريكي للعراق، كما قدّم العديد من الرسائل التوجيهية في بناء الشباب المسلم، وساهم في رعاية النشاطات الإسلامية والاجتماعية في السعودية وتنشئة آلاف الشباب المسلم على المنهج الإسلامي «الصحيح» المعتدل، بعيداً عن التطرّف الفكري والتمييع الديني.

شارك الحوالي مع عشرات من المفكرين والعلماء وطلاب العلم في السعودية ببناء خطاب إسلامي جديد، وامتازت الحركة الإصلاحية الجديدة بالاعتدال وبطابع التكامل المنهجي والعلمي، كما وصفها مؤيدو الفكر الوسطي في السعودية. فقد تولى هو وسلمان العودة بناء الإدراكات السياسية والفكرية والعقيدية للشباب المسلم، بينما تولّى ناصر العمر مسؤولية التوجيه التربوي والأخلاقي للشباب، وعائض القرني وعلي القرني وغيرهم مسؤولية البنّاء الروحي والنفسي من خلال العديد من المحاضرات. وبالفعل شهدت السعودية حركة إصلاحية جديدة سحبت البساط تماماً من تحت أقدام المؤسسة التقليدية، وقدّمت خطاباً جديداً مختلفاً تماماً، لكن سرعان ما اصطدمت هذه الحركة بالسلطة، فوضع الحوالي ورفاقه في السجون سنوات عديدة بعد أن شهدت البلاد موجة كبيرة من الاعتقالات طالت المئات من أنصار هذا التيار.

وصف البعض سفر الحوالي، بالإندفاع الزائد، والتسرّع بنقده الحاد الشديد للسلطة السياسية هو وبعض من يوافقه أفكاره التي أدت إلى السجن والعمل على مصادرة أتباع الحركة في السنوات اللاحقة. كما وصف قرار الحكومة بسجن سفر الحوالي وسلمان العودة بالخاطئ، إذ فتحت المجال لأفكار القاعدة والتيار الجهادي بأن تتمدد في الساحة وأن تكتسب أرضاً خصبة بسبب غضب الشباب المتحمس من رد السلطة على الحركة الإصلاحية، وقد استفادت

القاعدة كثيراً من سمعة الشيخين وهما في السجن في تجنيد وتعبئة الأنصار الذين لم يفرّقوا بين خطاب التيار الجهادي والتيار الإصلاحي.

رغم بلوغ سفر الحوالي عقده الخامس إلا إن البعض يصفه بالشخصية المرحة والجريئة، كما استطاع أن يجمع بين العلوم الشرعية والإنسانية، فهو يدرِّس العقيدة الإسلامية ويضعها في سياق فهم قضايا الواقع، وعلى الرغم من الإتهامات التي وجهت إليه من قبل التيار التقليدي المحسوب على الحكومات العربية فإن الحوالي لم يلجأ إلى مهاجمة خصومه السياسيين والدينيين. وقد تعرّض الحوالي أثناء مسيرته الإصلاحية إلى العديد من الاتهامات ومحاولات الاغتيال المعنوي، وتعرّض للتشكيك بمواقفه. ففي البداية هاجمه التيار التقليدي وأنصار السلطة، وفي الفترة الأخيرة تعرّض لهجوم شديد من أنصار القاعدة والتيار الجهادي. لكن في الحالتين كان الرجل صادقاً ومتحدثاً بما يعتقد أنه صواب وحق، وتحمل الأذى من القريب والبعيد.

في رسالته الأخيرة قدم فقهاً سياسياً ممثلاً بمشروعه (الحملة العالمية لمقاومة العدوان). ويقول البعض من مؤيديه إن حملة مقاومة العدوان أعطت المقاومة اسماً وبُعداً جديداً في العمل السياسي والعمل الإعلامي وتقريب وجهات النظر، والنشاط في هذا الاتجاه.

3 – عائض بن عبدالله القرني: داعية إسلامي من السعودية، وصاحب كتاب «لا تحزن» الذي حقق نسبة مبيعات عالية، وهو يسعى إلى أن يكون صاحب منهج وسطي لأهل السُنّة والجماعة. من مواليد قرية آل شريح من آل سليمان في محافظة بلقرن – جنوب المملكة العربية السعودية في 1 يناير/كانون الثاني 1960. درس الابتدائية في مدرسة آل سليمان، ثم درس المتوسطة في المعهد العلمي بالرياض، ودرس الثانوية في المعهد العلمي بأبها، وتخرج من كلية

أصول الدين بأبها، وحضّر لشهادة الماجستير في رسالة بعنوان: «كتاب البدعة وأثرها في الدراية والرواية»، ثم حضّر لشهادة الدكتوراه في «تحقيق المُفهِم على مختصر صحيح مسلم». وكان إمام وخطيب جامع أبي بكر الصديق بأبها. له أكثر من 800 خطبة صوتية إسلامية في الدروس والمحاضرات والأمسيات الشعرية والندوات الأدبية. وهو من أبرز رواد ما عرف الصحوة في الثمانينيات والتسعينيات.

حفظ القرآن ثم طالع تفسير الجلالين، والمفردات لمخلوف، ثم قرأ تفسير بن كثير وكرره كثيراً، وقرأ قسماً كبيراً من تفسير ابن جرير، وعاش مع زاد المسير لابن الجوزي فترة من الزمن، واطلع أيضاً على تفسير الكشاف للزمخشري، وقرأ غالب تفسير في ظلال القرآن لسيّد قطب، إن لم يكن أكمله، وجعل لنفسه درساً من تفسير القرطبي، وإكتفى من فتح القدير للشوكاني بالدراسة المنهجية. وأما أحاديث التفسير فجعل إهتمامه بالدر المنثور للسيوطي، وقد مر على تفسير روح المعاني للألوسي، وقرأ تفسير الرازي وتفسير العلامة السعدي والدوسري، وغالب تفسير البغوي وعبدالرزاق ومجاهد. وأما علوم القرآن فقد أكثر من قراءة البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي ومباحث في علوم القرآن لمناع القطان وغيرها.

وأما في علوم الحديث فقد قرأ بلوغ المرام أكثر من خمسين مرة حتى استظهر الكتاب، وقرأ عمدة الأحكام، ودرّسه لطلبة العلم في المسجد، وكرر مختصر البخاري للزبيدي، وكذلك مختصر مسلم للمنذري، وكرر المنتخب للنبهاني واللؤلؤ والمرجان، أما صحيح البخاري فقرأه وقرأ عليه شرحه فتح الباري للحافظ ابن حجر، وطالع صحيح مسلم بشرح النووي، وكذلك جامع الترمذي وغالب شرحه تحفة الأحوذي، وقرأ مختصر سنن أبي داود مع شرحه

معالم السنن للخطابي وتهذيب السنن لابن القيم الجوزية، وكرر جامع الأصول لابن الأثير مرتين، ومسند الإمام أحمد، وكذلك ترتيبه الفتح الرباني للبنا، ثم شرحه لطلبة العلم في المسجد في أكثر من مائة درس، وقرأ رياض الصالحين للإمام النووي، وجامع العلوم والحكم للحافظ ابن رجب، والترغيب والترهيب للمنذري، ومشكاة المصابيح، وغالب كتب المحدِّث العلامة ناصر الدين الألباني، وخصوصاً إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، وغيرها كثير جداً.

وأما الفقه فقرأ كتاب السلسبيل في معرفة الدليل كثيراً للبليهي، وكرر منه مئات المسائل، وعمل عليه وقفات مع زاد المستقنع، وطالع الدرر البهية للشوكاني، ونظر إلى غالب نيل الأوطار للشوكاني، وكان يحضر منه دروس الكلية والمسجد، وطالع غالب المُغني لابن قدامة والمحلّى لابن حزم، وأُعجب بطرح التثريب وعزم على تكراره، ومر على فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية وغالب كتبه، واطلع على كتب ابن القيم الجوزية وبالأخص زاد المعاد وإعلام الموقعين.

وأما أصول الفقه فقرأ الرسالة للإمام الشافعي، والموافقات للشاطبي، وقرأ اللُمَع للشيرازي وبعضاً من المستصفى. وكذلك قرأ كتب الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأئمة الدعوة النجدية، وقرأ من التمهيد لابن عبدالبر.

وأما كتب التوحيد فقرأ في الكلية العقيدة الواسطية والتدمرية والحموية ولُمعة الاعتقاد لابن قدامة والعقيدة الطحاوية وشرحها لابن أبي العز، ومعارج القبول لحافظ حكمي، والدين الخالص، وقرأ كتاب التوحيد للإمام ابن خُزَيمة.

وأما السيرة فقرأ سير أعلام النبلاء للذهبي أربع مرات، وكرر البداية والنهاية لابن كثير مرتين، وطالع تاريخ الطبري، وكذلك المُنتظم لابن الجوزي

البغدادي، ووفيات الأعيان والبدر الطالع، وغيرها كثير.

وأما الرقائق فقرأ كتاب تذكرة الحفاظ للذهبي والزهد للإمام أحمد وابن المبارك ووكيع، وطالع حلية الأولياء لأبي نُعَيم، ومدارج السالكين لابن القيم الجوزية، وإحياء علوم الدين للإمام الغزالي، وصفة الصفوة لابن الجوزي البغدادي.

وأما كتب الأدب فطالع أغلب الدواوين، وكرر ديوان المتنبي وحفظ له مئات الأبيات، وقرأ العقد الفريد لابن عبدربه، وعيون الأخبار لابن قُتَيبة وأنس المجالس، وروضة العقلاء لابن حبان، ومجلدات من الأغاني للأصفهاني، وكثيراً من المراسلات والمقامات.

وأما الكتب المعاصرة فقرأ الكثير منها، فعلى سبيل المثال: كتب أبي الأعلى المودودي وكتب الندوي وسيّد قطب ومحمد قطب وعبدالعزيز ابن باز، ومحمد العثيمين وابن جبرين، وقرأ كتب الغزالي وله عليه رد في مجلس الإنصاف.

واجه الشيخ مصاعب في الدعوة، وقد اعتقل إثر سلسلة محاضرات ألقاها في أبها وسبت العلايا، منددا بالوجود العسكري الأجنبي بسبب غزو الكويت. وقد أطلقت السلطات سراحه فيما بعد، ولكنها قيّدت نشاطه ومنعت نشر مقالات أسبوعية له في صحيفة المسلمون. وقد تم سجنه في أحد سجون أبها على إثر اتهامات عديدة. وقد توقف وقُيّدَ نشاطه لمدة عشر سنوات وترك مسقط رأسه وسكن في الرياض. وعاد للدعوة وكانت أول محاضرة له بعنوان «أما بعد»، والسلسة «من روائع السيرة». وبعدها بفترة جاء إعلان توقفه عن الدعوة في قصيدة كتبها بخصوص هذا الموضوع، استهلها بأبيات يحن فيها

إلى مسقط رأسه قرية بلقرن في جنوب المملكة العربية السعودية، ومن ثم بدأ بعدها في الحديث عن التحامل الذي يلقاه من أطراف مختلفة ويقول: «تلقيت اتهامات عديدة فالحداثيون يعتبروننا خوارج، والتكفيريون يُشَنّعون علينا بأننا علماء سلطة، بينما ما زال بعض السياسيين مرتابين منا. وهناك من يرى أننا مجرد راكبي موجة، وأننا غيّرنا جلودنا لكي نحقق بعض المكاسب، متناسين أننا ندفع الثمن غالياً».

من كتاب مقامات عائض القرني

أ - المقامة الجامعية: «قلت: كنت أدرس في أبها، والعلم عندي من الشهد أشهى، لا أخرج من الحارة، من البيت إلى المنارة، وقليلاً ما أركب السيارة. كانت الكتب أغلى عندي من الذهب، فإذا تفردت بكتاب، نسيت الأصحاب والأحباب. كنت أصلّي الفجر، ثم أجلس في مصلاي لطلب الأجر، فإذا داعبني النعاس، قلت: لا مساس، فإذا غدا الطير من وكره وطار، وقضيت وجبة الإفطار، ذهبت إلى الكلية، ونسيت الدنيا بالكلية. وكأن زملائي أهل جد وجلد، والكل منهم مثابر مجتهد. ذكّرونا بالصحب الأول، وكانوا من سبع دول، اثنان من السعودية، أخلاقهم ندية، وصداقتهم ودية، وآمالهم وردية. وأربعة من اليمن، تشتري صحبتهم بأغلى ثمن، وأعدّها عليّ من أحسن المنن، وواحد من أوغندا، يهدّ الدروس هدّاً، كأنه ليث إذا تبدّا، وطالبان من السودان أعذب من الماء عند الظمآن، وطالب من دولة بنين، قوي أمين، ومن نيجيريا أربعة طلاب، يكرمون الأصحاب، ويتحفون الأحباب، وواحد من الصومال، من خير الرجال، مع صبر واحتمال. فإن اختلفنا في الديار، فنحن إخوة في شريعة المختار».

ب - من المقامة الأمريكانية: «فلما اقتربنا من تلك الولايات، قرأنا بعض الآيات، وأنشدنا شيئاً من الأبيات، وهبطنا في مطار جون كندي، ودثّرت من شدة البرد جسدي، وأصبحنا من البرد في ثلاجة، حين وصلنا ديار الخواجة، وانتظرنا في صف عريض، بين سود وبيض، والجوّ من أفعال أولئك مريض، ثم سمعنا أمريكياً يرطن، يقول هيّا إلى واشنطن، فغادرنا المحل والسكن، وركبنا مع شركة بان أمركن، فحززنا أجسامنا بالرباط حزّاً، وهزتنا الطائرة هزّاً، لأن قائدها أهوج، قلبه مثلّج، فكل راكب بالخوف مدجّج، فكأنها من الركاب فاضية، ونادى بعضنا يا ليتها كانت القاضية، أما الأمريكان، فما كأنّ شيئاً كان، فهم في لهوهم يضحكون، وإذا مروا بنا يتغامزون، فما أدري، والطائرة تجري، هل تعجبوا من جزعنا، وسخروا من فزعنا، وأنكروا هلعنا، فليتهم يعلمون، وعن غيّهم يرجعون».

ت - من مقامة الموت: «الموت هادم اللذات، ومفرق الجماعات، ميتم البنين والبنّات، مخرّب الديار العامرات، أسقى النفوس، مرارة الكؤوس، وأنزل التيجان من على الرؤوس، نقل أهل القصور إلى القبور، وسلّ على الأحياء سيفه المنشور، ألصق الخدود باللحود، وساوى بين السيّد والمسود، زار الرسل والأنبياء، وأخذ الأذكياء والأغبياء، فاجأ أهل الأفراح بالأتراح، ونادى فيهم الرواح الرواح، كم من وجه بكفه لطمه، وكم من رأس بفأسه حطّمه، يأخذ الطفل وفمه في ثدي أمّه، ويخنق النائم ورأسه على كمِّه، ينـزل الفارس من على ظهر الفرس، ويقتلع الغارس وما غرس، يخلع الوزير من الوزارة، ويحطّ الأمير من الإمارة، إذا اكتمل الشاب، وماس في الثياب، وصار قوي الجناب، يُرجى ويُهاب، عفّر أنفه في التراب، يدوس ذا البأس الشديد، والرأي السديد، ويبطح كل بطل صنديد، ولو كان خالد بن الوليد، أو هارون الرشيد، يسحب الملوك من العروش،

ويركب الجيوش على النعوش، أسكت خطباء المنابر، وأذهل حملة المحابر، وشتت أهل الدفاتر، وطرح الأحياء في المقابر، كسر ظهور الأكاسره، قصّر آمال القياصره، زلزل أساس ساسان، وما سلم منه سليمان، وما نجا منه قحطان وعدنان، صبّح ثمود وعاد، وخرّب دار شداد وما شاد، وهدم إرم ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، لا يترك السلاطين، حتى يوسدهم الطين، لا تظن أنك منه ناج، ولو سكنت الأبراج».

ث - المقامة الحسينية: «أنا سُنيّ حسينيّ، جعلت ترحمي عليه مكان أنيني، أنا أحب السبطين، لكني أقدم الشيخين، ليس من لوازم حب الشمس أن تكره القمر، وموالاة الحسن والحسين يقتضي موالاة أبي بكر وعمر، لأنه يحبهم ويحبونه، ويحترمهم ويحترمونه. قاتل الله عبيد الله بن زياد، يحرّج على رؤوس العظماء في سوق المزاد. الحسين لا يمجد بضريح، ولا بالإسراف في المديح. لكننا نصدق في حبه، إذا اتبعنا جَدّه، وحملنا وُدّه، وليس بأن نعكف عنده. بعض الناس ذبابة، يجفو القرابة، ويسب الصحابة.

مع اختلاف الآراء يعتبر عائض القرني محايداً بعيداً عن التطرف في أغلب الأحيان وكتابه «لا تحزن» خير دليل على ذلك، حيث إنه يدعو إلى الاتفاق مع جميع طوائف المسلمين على المبادئ الأساسية للدين وهي الإله والكتاب والنبي الواحد، وينادي بذلك في كثير من محاضراته، بل وأغلبها، كما يمكن الاطلاع على مجموعة كتابته الكاملة على موقعه الرسمي.

كتاب الإرجاء للدكتور سفر الحوالي: للدكتور سفر الحوالي كتاب معتمد لدى السلفية الجهادية عموماً لتبرير موقفهم مما يسمونه الإرجاء (وهو يعني بالنسبة إليهم فصل الإيمان عن العمل). عنوان الكتاب هو «ظاهرة الإرجاء في

الفكر الإسلامي[866].

تدور فكرة الكتاب حول بيان ما أصاب عقيدة معظم المسلمين اليوم من خلل بسبب تأثرهم بفهم منحرف يقوم على عقيدة الإرجاء، والتي بُنيت على فصل العمل عن الإيمان، وأن هذا الفهم السقيم أنتجته أسباب تاريخية، كان من أبرزها التصدي لفكر الخوارج الذي أوجد مناخاً للفتن والشرور بسبب ما وقع فيه من جريمة تكفير أعيان المسلمين وما تبعه من استحلال دمائهم، وما جرّه على الأمة

من مصائب ونكبات. على أن رؤوس المرجئة لم يهتدوا إلى الطريق الصحيح في مواجهة الانحراف، بل وقعوا في فتنة أشد، وسلكوا طريقاً أكثر انحرافاً وشراً، وأن الأمة – في زمن انحطاطها الذي نعيشه اليوم - تلقفت هذا الفهم المنحرف وتمثلته اعتقاداً وواقعاً، فحين ذهبت تفرط، وتتفلت من واجب الامتثال للأوامر الشرعية، وتستسلم للشهوات والدعة والكسل والإهمال، وترك ما يشق على النفوس الضعيفة، حين ترد ت هذا التردي وجدت في الأرجاء متنفساً لها من أي لوم، وتفسيراً مريحاً يبرر لها تراخيها وتفريطها، وصارت تعتقد أن التصديق القلبي المجرد من العمل هو حقيقة الإيمان، وأصبح معنى كون الصلاة والصيام والزكاة والحج أركاناً للإسلام هو اعتقاد وجوبها والإقرار به وإن لم يعمل من ذلك شيئاً.

يشتمل الكتاب على مقدمة وخمسة أبواب:

الباب الأول: يبحث في حقيقة الإيمان وارتباط العمل به من خلال:

---

(866) صدر عن مكتب الطيّب لخدمة التراث الإسلامي والرسائل العلمية – مصر، ويقع في مجلدين وعدد صفحاته: 767 صفحة، قطع كبير.

1 - دعوة النبي (ص) وسيرته.

2 – حقيقة النفس الإنسانية.

3 – حقيقة الإيمان الشرعية.

الباب الثاني: يبحث في التاريخ الفكري للإرجاء، منذ نشأته إلى أن أصبح فرقاً كثيرة، ثم ظاهرة فكرية عامة، وواقعاً طاغياً، مع الاهتمام الخاص بقضية «ترك العمل»، وحكمها عند المرجئة، والأسباب الفكرية لوقوع ذلك.

الباب الثالث: الإرجاء الظاهرة، وتفصيل الكلام على نوعي الإرجاء؛ إرجاء الفقهاء والعبّاد، وإرجاء المتكلمين والمتمنطقين، وحكم ترك العمل في الطور النهائي للظاهرة.

الباب الرابع: تفصيل لعلاقة الإيمان بالعمل، والظاهر بالباطن مع الاهتمام الخاص بأعمال القلوب التي كان الانحراف فيها من أعظم أسباب انتشار الظاهرة، وشرح نماذج منها وهي بعض شروط لا إله إلا الله.

والباب الخامس: بيان أن الإيمان حقيقة مركبة من ركني القول والعمل، توصلاً بذلك إلى معرفة بطلان مذهب المرجئة في حكم تارك العمل مطلقاً، وبيان حكم صاحب الكبيرة على ضوء ذلك، وسبب ضلال الفِرق فيه.

وقد استهل المؤلف كتابه ببيان أن التفرق في الدين والاختصام في رب العالمين سُنّة الأمم قبلنا، وواقع حالنا بعدهم، وأن ظهور البدع والضلالات كان سبباً في ضعف الأمة وتفرّقها وتأخرّها عن تبوّؤ مكانها اللائق بها من الصدارة وقيادة البشرية إلى الهداية والفلاح. وبيّن أن من الأصول التي ربى النبي صلى الله عليه وسلم عليها أصحابه رضي الله عنهم التسليم والاتباع

والسمع والطاعة؛ فلا تقديم بين يدي الله ورسوله، ولا اعتراض على أمره، ولا تولي عن طاعته، فكانوا رضي الله عنهم بفضل هذه التربية خير أصحاب وحواريين، كما كان نبيهم صلى الله عليه وسلم خير نبي ورسول. ويتابع المؤلف وصف حال الصحابة رضي الله عنهم بأن إيمانهم كان صادقاً حياً، فلم يكن فلسفة ولا جدلاً ولا نظريات، وإنما كان طاعة تامة في المنشط والمكره والصبر في الرخاء والشدة، والجهاد بكل معنى من معاني الجهاد. وكان هذا الإيمان يربو ويشتد ويصقل عبر مراحل من الشدة والاضطهاد والحصار والغزوات، حتى استقامت نفوسهم وزكت قلوبهم، وصحت أعمالهم فما قبض الله تعالى صفيه من خلقه صلى الله عليه وسلم إلا وقد صارت هذه العصبة المؤمنة أهلاً لحمل الأمانة وتبليغ الرسالة، والقيام بأمر هذا الدين كله. فجاهدوا جهاداً كبيراً، حتى نكّسوا رايات الباطل، ومهّدوا السبيل لنشر هداية الإسلام في كل مكان. ثم إنه نبتت في الأمة بعد ذلك نبتات ضارة من البدع التي شوّهت صورة الإسلام، ولوّثت عقول كثير من أبنائه، وترجع أصول هذه البدع إلى أربع؛ وهي الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والقدرية. لكن الله جلّت حكمته قضى ألا تزال طائفة من هذه الأمة على الحق منصورة، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله، وجعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى.

ثم أوضح المؤلف أن الخلاف في مسألة الإيمان ظل من أعظم القضايا التي شغلت بال الأمة وحرّكت همم علمائها، ومن هؤلاء العلماء الذين حملوا هم أمتهم في هذا الميدان الشيخ محمد بن عبدالوهاب -رحمه الله، والذي تركزت همته على تجلية حقيقة الإيمان والتوحيد، وما يضاده من الكفر والشرك.

ثم أشار المؤلف إلى ما كان من موجة الحملات الصليبية الأخيرة

«الاستعمار»، وفتنة الحضارة الغربية الجاهلية التي فتنت كثيراً من أبناء الأمة المسلمة، فوقع كثير من المسلمين – دولاً وأفراداً في مستنقعها، فذهلت الأمة بذلك عن دينها، ونسيت انتماءها، حتى شاء الله تعالى أن تظهر دعوة إصلاحية كبيرة تقوم على التوحيد، وتنادي بالإسلام من جديد، وتنبذ الغزو الغربي الثقافي الكافر، وتتأبى على سمومه، وتقاومه في صحوة صادقة واعية شاملة، مدركة ما أصاب أمتها من أمراض خطيرة، وما يحيط بحاضرها من أخطار، وما ينتظر مستقبلها من نذر مقلقة.

ثم يقترب المؤلف من المراد فيقول: لقد استطعنا -نحن شباب الإسلام-أن نكسر طوق الولاء للغرب، وأن نرفض حضارته الزائفة إلى حد لا بأس به، وعرفنا الكثير من عدونا وخططه ومؤامراته، لكننا حتى الآن لم نعرف حقيقةً من نحن؟ وفي أي طريق نسير؟ نردد: إننا مسلمون، وفي طريق الإسلام نسير. ولكن أقدامنا تصطدم بصخور وركام أنتجتها قرون طويلة من الضلالات والانحرافات. وعلينا لكي نرتقي بأنفسنا وأمتنا أن نجتاز عقبة شائكة يعترضها ثلاثة وسبعون طريقاً، الطريق المنجي منها طريق واحد فقط، وما عداه مهلكة، وهذا الطريق الوحيد هو منهج أهل السُنّة والجماعة الذي نجزم عن دين ويقين أنه منهج الفرقة الناجية الذي لا يقبل الله ديناً سواه.

ثم يشير المؤلف إلى أن النظرة الغالبة على شباب الدعوة الإسلامية اليوم هي أن عقيدة أهل السُنّة والجماعة لا تعدو أن تكون تصورات نظرية صحيحة لعالم الغيب وقضايا الاعتقاد، وليست -مع ذلك- منهجاً للدعوة والإصلاح والتغيير.

ثم يحمّل الدعاةَ مسؤولية هذا الفهم القاصر لدى المسلمين، وذلك أنهم لم يوضحوا معالم العقيدة الصحيحة للناس، ويكشفوا عن كمالها، فيعلن

في وضوح وقطع أنه من خلال دراسته لأسباب العلمانية الطاغية على الحياة الإسلامية ظهر له أن سبب كل انحراف وذل وهزيمة وفرقة في حياة المسلمين لا يزيد عن شيء واحد هو البعد عن منهج أهل السُنّة والجماعة في العقيدة والسلوك وسبيل الإصلاح.

وانطلاقاً من نتائج استقراء المؤلف للواقع على ضوء النصوص الشرعية أسس كتابه على ثلاثة أسس، أولها: دراسة الإرجاء على أنه ظاهرة فكرية لا فرقة تاريخية، وبيّن أن الفرق بينهما كبير، وأشار إلى أن واقع الأمة المعاصر يسيطر عليه الفكر الإرجائي، كما بيّن المؤلف أن الإرجاء لم يكن في الأصل دعوة واعية مقصودة لترك العمل والتفلت من الطاعات، وإنما كان تفسيراً ضالاً لحقيقة الإيمان أنتجته أسباب تاريخية، ولكن الأمة وهي تتراخى عن العمل بالتدريج، وتتفلت من الواجبات، وتنحدر عن قمة الامتثال رويداً رويداً، كانت تجد في الإرجاء تفسيراً مريحاً يبرر لها تراخيها وتفريطها، وهذه حقيقة نفسية معروفة، فكل ما انحسر عنه العمل واقعياً ستره ثوب الإرجاء الواسع نظرياً. وانتشرت هذه الظاهرة، فخلال القرون الأخيرة تبنت الأمة «الإرجاء» عقيدة ومنهجاً، واعتبرت المخالف لهذا الفهم خارجاً. وأنحى المؤلف باللائمة علىبعض الاتجاهات الدعوية لدورها في ترسيخ هذا الفهم المنحرف من خلال تبنيه والدعوة إليه، بينما كان الأصل في عملها وهدفها إعادة الناس إلى حقيقة الإيمان إعتقاداً وعملاً.

خلاصة حول السلفية الإصلاحية السعودية

يشير الدكتور سفر الحوالي إلى «أنّ الإصلاح في المملكة العربية السعودية وسائر بلاد الإسلام ضروري، والتعاون عليه حتم؛ فإننا نؤكد أنه يجب

أن يكون على منهاج النبوّة وأحكام الشريعة المطهرة التي ضمنت للرعية على الولاة من الواجبات ما لا تضمنه شريعة قط، كما حفظت لولاة الأمر على الرعية من الحقوق ما لا يحفظه نظام عادل قط[867].

ويرتكز منهج السلفية الإصلاحية على التغيير المرحلي المتدرج: «. ونحن مع يقيننا أن أسباب البوار ونذر الخطر في الدين والدنيا موجودة، ومع علمنا أن للحكومة الدور الأهم في تقويتها أو إزالتها فإننا لا نخصّها بالمسؤولية وحدها بل نحمّلها أنفسنا والأمة جميعاً كلاً في موقعه، فلولا تقصير أهل العلم والدعوة بل مداهنة بعضهم وانسياق العامة وهلعهم وراء شهواتهم لما حدث كثير من الانحراف، ولولا تقاعس بعضهم عن نصرة من ينكر المنكر ويجتهد في الإصلاح على منهاج النبوة وسيرة السلف الصالح لما عمّ الظلم وانتشر الفساد، بل من الإنصاف أن نقول إننا كما نعلم ونشهد بوجود العديد من المظالم والمنكرات والتجاوزات من قبل الحكومة. ومع هذا نبشر أهل الخير والصلاح بأن السعي في الإصلاح هو الهم الشاغل لمن وفقهم الله باتباع منهج النبوّة من العلماء والدعاة[868]. كما أن هذه السلفية الإصلاحية ترفض الصدام المسلح مع السلطات، كما تنبذ الدعوات إلى القيام بحركات احتجاجية على المستوى الشعبي كتلك التي دعا إليها المعارض السعودي سعد الفقيه، وتبدّى ذلك فيما كتبه الدكتور سفر الحوالي في مقالته المشهورة «المسيرة الفقيهية»، حيث يقول: «. ولكن كثيراً من الناس لا يدركون قدر النعمة إلا بعد فواتها، ويقصرون نظرهم على جوانب الظلم والفساد وأسباب الهلاك وسوء المصير، وهي قائمة مشهودة لا ينكرها

---

(867) سفر الحوالي: «رسالة نصح وإصلاح»؛ وهي رسالة نصيحة إلى سعد الفقيه، منشورة على عدة مواقع سلفية وسعودية، انظر: http: //sahatksa. com/forum/showthread. php?t - 54745.

(868) المصدر نفسه.

عاقل ومن هنا يخطئون في تقدير المصالح والمفاسد ويتوهمون الإصلاح في ما هو داء وشقاء مثل الظن بأن الظلم يزال بالإخلال بالأمن وأن فساد النظام يعالج بالفوضى. ولا يعتبرون بما حدث في بلاد كثيرة، هذا من أتباع غير سبيل الأنبياء وانتهاج غير وسائل المؤمنين المصلحين في الإصلاح والتغيير ودفع الظلم وإقامة العدل وهو ما وقع فيه الدكتور سعد الفقيه ومجموعته التي تسمي نفسها «الحركة الإسلامية للإصلاح» فهي ليست على منهاج النبوّة في الدعوة والإصلاح، وليست على منهج المعارضة السياسية المنضبطة. وليس المقام الآن مقام التفصيل في هذا المنهج، وإنما المقصود النصح لإخواننا وأبنائنا الذين قد تخدعهم بوارق الآمال الكاذبة والسراب اللاهب، فتصدّهم عنه إلى ما يرسمه أفراد معزولون يُقحمون أتباعهم ومن يسير وراءهم في مغامرات غير محسوبة النتائج والمآلات استغلالاً لطيب قلوبهم وتلاعباً بمشاعرهم وعزفاً على جراحهم وآلامهم. ونحن ولله الحمد في غنى تام عن كل منهج خارج عن شريعتنا، ولا نحتاج في الإصلاح إلى إملاء خارجي أياً كان مرجعه لندن أو واشنطن أو غيرهما، فكما أن الذين يقولون إن العدل والحرية لا تأتي إلا على ظهر الدبابة الأمريكية خونة مارقون؛ فإن الذين يظنون أن التخريب والشغب يرفع الظلم الاجتماعي ويزيل الفساد المالي والإداري هم واهمون مخطئون أو مجرمون آثمون». وهو إذ يعتبر أن خلافه مع الحركة ليس على المطالبة بالحقوق وإنما على إسلوبها حيث يتهمها بتجاوز الاحتجاج السلمي إلى التحريض على الفوضى، وإنها وصلت في بيانها إلى «ما لا يصح تسميته إلا الانقلاب الشامل مع توزيع الغنائم وتهديد كل مخالف وفق رؤية شخصية تمثل نموذجاً لما يسمى جنون العظمة، وبذلك يخرج العمل عن نطاق الإصلاح ويخرم الثوابت الشرعية له، ومن أهم هذه الثوابت توحيد الصف واجتماع الكلمة على كتاب الله وسُنة رسوله (ص) ونبذ التفرق والتناحر على أي

أساس، كان وانتهاج الوسائل السلمية في الإصلاح -وها هنا أصل الخلاف مع الحركة وليس الخلاف معها في المطالبة بالحقوق واتخاذ بعض الوسائل المحدثة دون بعض- مع أن الدعوة بشكل ما إلى التخريب تتنافى مع ضرورات الشريعة في حرمة الحقوق وحفظ المال خاصاً أو عاماً. وكيف يأمن الداعون إلى هذه الفتنة من اندساس بعض المنتمين للطوائف الحاقدة أو للتيارات المنحرفة أو العمالة الموتورة إلى ركب التخريب والتدمير فيحرِّفونه لتحقيق مآربهم الخاصة(869)؟

الجامية-المدخلية

تاريخ ظهور الجامية وبدايةُ نشأتهم تقريباً كانتْ في حدودِ الأعوامِ 1411/ 1412 هـ، في المدينةِ النبويّة، وكانَ مُنشئها الأوّلُ محمّد أمان الجامي، وشاركهُ لاحقاً في التنظيرِ لفكرهم ربيع بن هادي المدخلي، ولذلك سمي تيارهم بالجامية-المدخلية(870).

---

(869) المصدر نفسه.

(870) محمد أمان بن علي جامي علي: من الحبشة، منطقة هرر، قرية طفا طاب، حيث ولد سنة 1349هـ ونشأ في قرية طفا طاب وفيها تعلم القرآن الكريم. وبعدما ختمه شرع في دراسة كتب الفقه على مذهب الإمام الشافعي ودرس العربيه في قريته أيضاً على الشيخ محمد أمين الهرري ثم ترك قريته على عادة أهل تلك الناحية إلى قرية أخرى وفيها درس على شيخ يسمى الشيخ موسى نظم الزبد لابن رسلان ثم درس متن المنهاج على الشيخ أبادر وتعلم في هذه القريه عدة فنون ثم قرر السفر إلى مكة المكرمة للتعلم وأداء فريضة الحج. وقد سافر من الحبشة فالصومال فمصر فاليمن بين البر والبحر وفي غالب الأوقات سيراً على الأقدام. وبعد أداء الشيخ لفريضة الحج عام 1369 هـ بدأ طلبه للعلم بالمسجد الحرام في حلقات العلم المبثوثة في رحابه واستفاد من دروس الشيخ عبدالرزاق حمزه والشيخ عبدالحق الهاشمي والشيخ محمد عبدالله الصومالي وغيرهم. وفي مكة تعرف على الشيخ عبدالعزيز بن باز وصحبه في سفره إلى الرياض لما افتتح المعهد العلمي، وكان ذلك في أوائل السبعينيات الهجرية. وممن زامله في دراسته الثانوية بالمعهد العلمي الشيخ عبدالمحسن بن حمد العباد والشيخ علي بن مهنا القاضي بالمحكمة الشرعية الكبرى بالمدينة سابقاً؛ كما أنه لازم حلقات العلم المنتشره بالرياض فقد استفاد وتأثر بالمفتي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ. كما أنه كان ملازماً للشيخ عبدالرحمن الأفريقي والشيخ عبدالعزيز بن باز. كما أخذ العلم بالرياض على الشيخ محمد الأمين الشنقيطي والشيخ المحدث حماد الأنصاري وتأثر بالشيخ عبدالرزاق عفيفي كثيراً حتى في أسلوب تدريسه كما استفاد وتأثر بالشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي حيث كانت بينهما مراسلات. كما تعلم على الشيخ محمد خليل هراس وكان متأثراً به أيضاً وكذلك بالشيخ عبدالله القرعاوي.

حصل على الثانوية من المعهد العلمي بالرياض ثم انتسب بكلية الشريعة وحصل على شهادتها سنة 1380 هـ، ثم الماجستير في الشريعة من جامعة البنجاب ثم الدكتوراه من دار العلوم بالقاهرة. وعندما كان طالباً في الرياض رأى

وقد كان الظهورَ العلني على مسرحِ الأحداث، في سنةِ 1411 هـ، وذلكَ إبّانَ أحداثِ الخليج نتيجة لغزو العراقِ للكويتِ، وكانَ ظهوراً كفكرٍ مُضادٍّ للمشايخ

شيخه الشيخ عبدالعزيز بن باز نجابته وحرصه على العلم فقدمه للشيخ محمد بن إبراهيم حيث تم التعاقد معه للتدريس بمعهد صامطه العلمي بمنطقة جازان. وعند افتتاح الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة أنتدب للتدريس فيها بعد وقوع اختيار الشيخ عبدالعزيز بن باز عليه. ومعلوم أن الجامعة الإسلامية أنشئت لنشر العقيدة السلفية.

عقيدته السلفية:

كان يدرِّس كتب العقيدة السلفية مثل: الواسطية والفتوى الحموية الكبرى والتدمرية وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز والإيمان وثلاثة الأصول وفتح المجيد شرح كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين والأصول الستة والواجبات المتحتمات والقواعد المثلى وتجريد التوحيد للمقريزي. وعرف عنه رده على «أهل البدع كالأشاعره والصوفية والشيعة الروافض»، وذلك في كتبه ومقالاته في المجلات العلمية وفي محاضراته ودروسه. توفي في السادس والعشرين من شهر شعبان سنة 1416 هـ. ودفن في بقيع الغرقد بالمدينة المنورة وشهد دفنه جمع كبير من العلماء والقضاة وطلبة العلم وغيرهم.

ربيع بن هادي بن محمد عمير المدخلي: من قبيلة المداخلة المشهورة في منطقة جازان بجنوب المملكة العربية السعودية، وهي من إحدى قبائل بني شبيل، وشبيل، هو ابن يشجب ابن قحطان، ولد بقرية الجرادية، وهي قرية صغيرة غرب مدينة صامطة بقرابة ثلاثة كيلومترات، وكان مولده عام 1351 هـ في آخره، توفي والده بعد ولادته بسنة ونصف تقريباً فنشأ وترعرع في حجر أمه، فأشرفت عليه وقامت بتربيته خير قيام، وعلمته الأخلاق الحميدة من الصدق والأمانة وحثه على الصلاة وتعاهده عليها، مع إشراف عمه عليه لما وصل الشيخ إلى سن الثامنة التحق بحلقات= =التعليم في القرية وتعلم الخط والقراءة، وممن تعلم عليه الخط الشيخ شيبان العريشي، وكذلك القاضي أحمد بن محمد جابر المدخلي، وعلى يد شخص ثالث يدعى محمد بن حسين مكي من مدينة صبياء. وقرأ القرآن على الشيخ محمد بن محمد جابر المدخلي، كما قرأ عليه التوحيد والتجويد، وقرأ بالمدرسة السلفية بمدينة صامطه بعد ذلك. وممن قرأ عليهم بها: الشيخ ناصر خلوفة طياش مباركي، عالم مشهور من كبار طلبة الشيخ القرعاوي، ودرس عليه «بلوغ المرام ونزهة النظر» للحافظ ابن حجر. ثم التحق بعد ذلك بالمعهد العلمي بصامطة، ودرس به على عدد من المشايخ الأجلاء، ومن أشهرهم على الإطلاق الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي، العلامة المشهور، وعلى أخيه الشيخ محمد بن أحمد الحكمي، وكما درس أيضاً على يد الشيخ المحدث أحمد بن يحي النجمي، ودرس فيه أيضاً على الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي في العقيدة. وكذلك درس أيضاً على الشيخ الفقيه محمد صغير خميسي في الفقه، وغيرهم كثر ممن درس عليهم الشيخ في العربية والأدب والبلاغة والعروض. وفي نهاية عام 1380 هـ تخرج من المعهد العلمي بمدينة صامطة. وفي مطلع العام 1381هـ التحق بكلية الشريعة بالرياض، واستمر بها مدة قليلة، ثم فتحت الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، فانتقل إلى المدينة والتحق بالجامعة الإسلامية بكلية الشريعة ودرس بها مدة أربع، سنوات وتخرّج منها عام 1384هـ بتقدير ممتاز. وممن درس عليهم بالجامعة الإسلامية: المفتي العام للملكة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، وكانت دراسته عليه العقيدة الطحاوية. المحدث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في الحديث والأسانيد. الشيخ عبدالمحسن العباد ودرس عليه الفقه ثلاث سنوات في بداية المجتهد. الشيخ الحافظ المفسر المحدث الأصولي النحوي اللغوي الفقيه محمد الأمين الشنقيطي -صاحب أضواء البيان- درس عليه في التفسير وأصول الفقه مدة أربع سنوات. الشيخ صالح العراقي في العقيدة. الشيخ المحدث عبدالغفار حسن الهندي في علم الحديث والمصطلح. وبعد تخرجه عمل مدرساً بالمعهد بالجامعة الإسلامية مدةً، ثم التحق بعد ذلك بالدراسات العليا وواصل دراسته وحصل على درجة «الماجستير» في الحديث من جامعة الملك عبدالعزيز، فرع مكة عام 1397 هـ برسالته المشهورة «بين الإمامين مسلم والدار قطني». وفي عام 1400 هـ حصل على الدكتوراه من جامعة الملك عبدالعزيز أيضاً بتقدير ممتاز بتحقيقه لكتاب «النكت على كتاب ابن الصلاح» للحافظ ابن حجر. ثم عاد بعد ذلك للجامعة يعمل بها مدرساً بكلية الحديث الشريف يدرِّس الحديث وعلومه بأنواعها، وترأس قسم السنّة بالدراسات العليا مراراً، وهو الآن برتبة «أستاذ كرسي».

الذين استنكروا دخولَ القوّاتِ الأجنبيّةِ، وأيضاً كانوا في مقابلِ هيئةِ كبارِ العلماءِ، والذين رأوا في دخولِ القوّاتِ الأجنبيّةِ مصلحة، إلا أنّهم لم يجرّموا من حرّمَ دخولها، أو أنكرَ ذلكَ، فجاءَ الجاميّة واعتزلوا كلا الطرفين ، وأنشأوا فكراً خليطاً، يقومُ على القول بمشروعيّة دخول القوّات الأجنبيّة، وفي المقابل يقفُ موقف المعادي لمن يحرّمُ دخولها، أو يُنكرُ على الدولة، ويدعو إلى الإصلاحِ ، بل ويصنّفونهُ تصنيفاتٍ جديدة".

ويذكرُ بعضُ السلفية الجهادية أنَّ هذه الجماعة نشأتْ بمباركةٍ من وزارةِ الداخليّةِ، حيثُ قامتْ بتوظيفِ مجموعةٍ من النّاسِ ، وذلكَ بقصدِ ضربِ التيّار الإصلاحيِّ، والذي كانَ يتنامى في تلكَ الفترةِ، والذي كانَ على رأسهِ الشيخُ سفرُ بنُ عبدالرحمنَ الحواليِّ وبقيّةُ إخوانهِ من المشايخ سلمان العودة وناصر العمر وعايض القرني، ويستدلّونُ على ذلك أنَّ محمّد أمان الجامي كتبَ في تلكَ الفترةِ، مجموعةً من البرقيّاتِ إلى وزارةِ الداخليّةِ، يحرّضهم فيها على الشيخِ سفر الحوالي، ويطلبُ فيها منهم إيقافهُ ومسائلتهُ على كلامهِ.

وبحسب الجهاديين فقد قالَ عبدالعزيز العسكرُ في إحدى خطبهِ إنَّ دماءَ هؤلاءِ المشايخ حلالٌ، وذلكَ بسببِ فتنتهم التي نشروها وبثّوها!!، وقد سُئلَ العسكرُ عن حكمِ العملِ مع المباحثِ -في شريطٍ مُسجّلٍ بصوته- فقالَ: وماذا يضيرُكَ لو عملتَ في المباحثِ، وقمتَ بحمايةِ الدولةِ من المفسدينَ والخارجينَ!! وفي الفترةِ الحرجةِ الممتدةِ من سنةِ 1411 إلى سنة 1415 هـ، قاموا بحملة واسعة على شيوخ الصحوة وغيرهم من السلفيين والجهاديين، إلا هيئة كبارِ العلماءِ، وذلكَ لأنّها واجهةُ الدولةِ الرسميّةِ. ومن المشايخِ الذين أسقطوهم في تلكَ الفترةِ: سفر الحوالي، سلمان العودة، ناصر العمر، عايض القرني، سعيد بن مسفر، عوض القرني، موسى القرني، محمد بن عبدالله الدويش، عبدالله

الجلالي، محمد الشنقيطي، أحمد القطان، محمد قطب، عبدالمجيد الزنداني، عبدالرحمن عبدالخالق، عبدالرزّاق الشايجي، وغيرهم. وكان من أشدّ الجاميّة في تلكَ الفترةِ وأنشطهم: فالحٌ الحربيُّ، ومحمّد بن هادي المدخلي، وفريدٌ المالكيّ، وتراحيبُ الدوسريُّ، وعبداللطيف با شميلٍ ، وعبدالعزيز العسكر. (فالحٌ الحربيُّ كان سابقاً من أتباعِ جُهيمانَ، وسُجنَ فترةً بسببِ علاقتهِ بتلكَ الأحداثِ، وبعد خروجهُ من السجنِ ، تحوّلَ إلى الجاميّةِ، وأصبحَ من قادتهم).

ثمَّ لاحقاً تسلّمَ دفّةَ قيادةِ الجاميّةِ: ربيعٌ المدخليّ، يُشاركهُ فيها فالحٌ الحربيُّ، ولهم مجموعةٌ أخرى من المشايخِ ، إلا أنَّ هؤلاءِ كانوا أشهرهم هنا. وبعد مرضِ محمّد أمان الجامي، ثمَّ وفاته صار المدخلي قائداً من غير منازع، ولم يجدْ من يُنافسهُ غيرَ مقبلِ بن هادي الوادعي في اليمنِ فقط. وبعدَ سجنِ المشايخِ، وعدمِ وجودِ من يُنازعُ الدولةَ، بدأ الجاميّونَ يلتفتونَ لأنفسهم، وأخذوا يقرّرونَ قواعدهم، ويؤصلونَ لمذهبهم، وينظّرونَ لهُ، وكثرتْ تصانيفهم الخاصّة بتقرير قواعدِ مذهبهم، أو الدفاعِ عنهُ، بعدَ أن كانوا مُهاجمينَ لغيرهم في ما مضى. وهنا بدأوا ينقسمونَ انقساماتٍ كبيرة. وأوّلُ انشقاقٍ حدثَ، كانَ ظهورُ فرقةِ الحدّاديةِ، وهم أتباعُ محمودِ الحدادِ، وهو مصريٌّ نزيلٌ بالمدينةِ النبويّةِ، من أتباعِ ربيع المدخلي، إلا أنّهُ كانَ أجرأ من ربيع وأصرحَ، ولهذا قام بطردِ أصولهِ، وحكمَ على جميع من تلبّسَ ببدعة، أن يُهجرَ، وتُهجرَ كتبهُ وتصانيفهُ، وأظهرَ دعوتهُ الشهيرةَ لحرقِ كتبِ الأئمةِ السابقينَ، أمثالَ كتبِ ابن حزم والنّوويِّ وابنِ حجرٍ وغيرهم، وذلكَ لأنّهم مبتدعةٌ، ويجبُ هجرهم، وتحذيرُ النّاسِ من كتبهم، أسوةً بسفرٍ وسلمانَ والبقيّة. ومعَ مرورِ الوقتِ خمدتْ دعوةُ الحدّاديّةِ في بلادِ الحجازِ، وانتقلتْ حمّاها إلى بلادِ اليمنِ ومصرَ والشامَ وغيرها.

بين السلفية التقليدية والسلفية الجهادية

يشير أبو محمد المقدسي إلى مسألة التسمية وعلاقة هذا المصطلح بالجماعات السلفية الجهادية الأخرى، ويقول إن تلك التسمية كانت نعتاً أطلقه الناس عليهم بسبب تمسّكهم «بما كان عليه السلف الصالح من الاعتقاد والعمل والجهاد، فالسلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت. فهذه هي هوية التيار السلفي الجهادي والتي تميزه عن سائر الحركات الدعوية والجهادية»[871].

هل السلفية الجهادية استمرار وتكملة للسلفية الحنبلية التقليدية؟ أم أنها كانت تجاوزاً لها وتباعداً عنها (لا بل قطيعة معها)، خصوصاً لجهة المنظور السياسي لكل منهما؟ الأكيد أن السلفية الحنبلية تشكل أحد أبرز، إن لم يكن، أبرز وأهم الروافد الفكرية للسلفية الجهادية؛ وهي تشكل أيضاً الأساس العقائدي لمقولات الجهاديين حول الفرقة الناجية. نقطة الافتراق أو الاختلاف تكمن بالتحديد في قضية اللجوء إلى العنف ومعارضة الحكام والخروج عليهم. إذ إن السلفية الحنبلية تدين بمفهوم الطاعة لولي الأمر والانقياد للسلطات والنفور من الخروج عليها (الثورة والتمرد) باعتبار أن ذلك فتنة (والفتنة أشد من القتل). كما أن السلفية الحنبلية لا ترى جهاد الأعداء إلا بإذن ولي الأمر (الحاكم أو الخليفة). وهذا ما نراه بالخصوص عند السلفية التقليدية للشيخ المحدث الراحل محمد ناصر الدين الألباني (1914-1999)، وسلفية

(871) حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي، أجراه معه مندوب مجلة العصر الإلكترونية وصحيفة المرآة، 1423هـ، وبحسب منبر التوحيد والجهاد فقد «نشر أجزاء من هذا الحوار في مجلة المرآة في الأردن، ونشر في مجلة العصر الإلكترونية، ثم سحب بعد دقائق!!». على موقع منبر التوحيد:

http: // www. tawahed. ws / r?i

السعوديين أتباع مدرسة الشيخ الراحل محمد أمان بن علي الجامي (1931-1998)، وعلماء أمثال صالح بن سعد السحيمي، وربيع ومحمد وزيد أبناء هادي المدخلي، كما السلفية الوهابية التقليدية وشيوخها الكبار في السعودية من أركان الحكم القائم وخصوصاً الراحلين الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (1912-1999) والشيخ محمد بن صالح العثيمين (1929-2001). وقد رفض الجهاديون مواقف الشيخ الألباني (على سبيل المثال) كما في رؤيته للخلاص من الحكام الظلمة «الذين هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتا، وهو أن يتوب هؤلاء المسلمون إلى ربهم ويصححوا عقيدتهم ويربوا أنفسهم وأهليهم على الإسلام الصحيح. أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم لكم على أرضكم. وليس طريق الخلاص ما يتوهّم بعض الناس وهو الثورة بالسلاح على الحكام بواسطة الانقلابات العسكرية فإنها مع كونها من بدَع العصر الحاضر، فهي مخالفة للنصوص الشرعية التي منها الأمر بتغيير ما بالأنفس[872]. وقد رد عبدالقادر بن عبدالعزيز على المحدث السلفي الألباني وعلى غيره بالاعتماد على فتاوى أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي والشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في تكفير من لم يحكم بالشريعة[873]. وفي حين يتورّع غالب السلفية التقليدية عن تكفير الأفكار الغربية وتكفير أصحابها، وعن تكفير الحكام وتكفير الذين يعملون في خدمتهم، فإن السلفية المتشددة لا تكتفي بالتكفير بل تؤكد على ضرورته. وقد انحاز بعض السلفيين التقليديين إلى التشدد والغلو من أمثال الشيخ الراحل مقبل بن هادي الوادعي (سلفي يمني) والشيخ عبدالرحمن البراك (سعودي) وغيرهما.

---

(872) شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق الشيخ الألباني، دمشق، منشورات المكتب الإسلامي، 1984.

(873) راجع عبدالقادر بن عبدالعزيز: «العمدة في إعداد العدة»، منشور على موقع الشيخ ناصر العمر، ص 332.

ومع تطور الجهاد الأفغاني انتقل الجهاديون من تبجيل وتوقير أساتذتهم السلفيين التقليديين إلى المنافحة والمناصحة، فإلى الاتهام والتخطئة والرفض خصوصاً في ما يتعلق بمسائل الجهاد والحاكمية والتكفير، وخصوصاً بعد حرب الخليج[874] 1990. وهذه الرسائل والكتابات تهرّب بن لادن نفسه في البداية من تدريسها حتى لا يؤثر على أعضاء القاعدة السعوديين[875]. ففي رسالته إلى بن باز يتهمه بن لادن بأن «النظام السعودي حين قرر البطش بالشيخين سلمان العودة وسفر الحوالي، استصدر منكم فتوى سوّغ بها كل ما تعرّض ويتعرّض له الشيخان ومن معهما[876]. وكتب السعودي فارس آل شويل الزهراني معلقاً بأن «الكل يعلم إلى أي حد وصل إليه هذان الشيخان (العودة والحوالي) من تغيّر ونكوص بعد خروجهما من السجن، ويعلم مدى الركون إلى الظالمين[877].

ولعل أعنف نقد للسلفية التقليدية هو الذي صاغه الظواهري في رسالة بعنوان «ابن باز بين الحقيقة والوهم» التي يذكر فيها أنه «كان له رؤية سلبية من ابن باز منذ البداية»، وأن هذه الرؤية «قد صحت مع مرور الأيام». وأنه «كان يستغرب كيف يقلّد الناس في دينهم رجلاً لم يضحّ في سبيل الله ولم يبتل فيه، بل لم يقبض راتبه إلا للدفاع عن مصالح الطواغيت[878]. كما كتب الطرسوسي في ذم الألباني ومذهبه «الصوفي العصري الذي يترك الجهاد ويعطله»، وفي ذم

(874) انظر رسالة بن لادن إلى بن باز وعنوانها: «رسالة إلى بن باز ببطلان فتواه بالصلح مع اليهود»، 27 ديسمبر/ كانون الأول 1994، ومواقف أبو محمد المقدسي ومنها كتابه «الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية»، ورسالته «وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها». وكلها على موقع منبر التوحيد والجهاد.

(875) راجع: هاني نسيرة، م. س.، ص 26.

(876) رسالة بن لادن، م. س.

(877) فارس آل شويل الزهراني، المعروف بأبي جندل الأزدي، «أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان»، ورد عند هاني نسيرة، م. س. ص27.

(878) انظر رسالة الظواهري على موقع منبر التوحيد والجهاد.

تلاميذه «أذناب النظام الأردني»[879].

ولم ترفض السلفية الجهادية فقط الإنشغال بمسائل الفكر المعاصر مثل التجديد الفقهي والإصلاح السياسي وقضايا المواطنة والدولة المدنية وحقوق الأقليات والعلاقة بالآخر. إلخ. بل هي رأت أن مجرد التعاطي أصلاً مع هذه المسائل جرم كبير، كما أن الوقوع في شبهة الديموقراطية كفر، إذ إن الديموقراطية دين آخر «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه». وفي ذلك كتب أبو محمد المقدسي[880]. كما كتب ناصر الفهد في تحريم مشاهدة الفضائيات ورفض مفهوم الحضارة الإسلامية. كما دعا المقدسي إلى ترك التعليم في المدارس المدنية والنظامية[881].

كما كتب أحمد الشريف محذّراً ورافضاً لنظرية المواطنة وسيادة الأمة كمرجع للسلطات ومحدد للتشريع باعتبار ذلك من الكفر البواح[882].

وقد عقد هاني نسيرة مقارنة مهمة وذكية بين موقف السلفية الجهادية هذا من الديموقراطية وبين موقف حزب التحرير القديم، خصوصاً كتاب عبدالقديم زلوم[883] (أمير الحزب بعد النبهاني)، ولكن الفارق، كما يقول نسيرة بين السلفية الجهادية وحزب التحرير في هذا المجال أن الحزب «يستند

---

(879) انظر: «مذاهب الناس في الشيخ محمد ناصر الدين الألباني»، منشور على موقع الطرسوسي. وانظر كذلك ما كتبه أبو قتادة الفلسطيني «نظرة جديدة في الجرح والتعديل: الألباني»، منشور على موقع منبر التوحيد.

(880) الديموقراطية دين، وأبو بصير الطرطوسي (حكم الإسلام في الديموقراطية والتعددية الحزبية). (انظر كتابات المقدسي على موقعه منبر التوحيد والجهاد، وكتابات الطرسوسي على موقعه الخاص).

(881) انظر على موقع منبر التوحيد كتابه: إعداد القادة الفوارس بهجر فساد المدارس.

(882) كتاب جلاء الظلمة في التحذير من سيادة الشعب والأمة، منبر التوحيد والجهاد.

لمقارنة ومراجعة هذه الكتابات انظر الدراسة الممتازة التي أعدها الباحث هاني نسيرة بعنوان «القاعدة والسلفية الجهادية - الروافد الفكرية وحدود المراجعات»، منشورات مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، سلسلة كراسات استراتيجية، العدد 188، السَّنة الثامنة عشرة، يونيو/ حزيران 2008.

(883) الديموقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، منشورات حزب التحرير، بيروت، لا تاريخ.

إلى تأويل فكري في مسائل الدولة إعتماداً على تصوّرهم المثالي لدولة الخلافة واستعادتها، في حين ينطلق السلفيون الجهاديون من دائرة التوحيد والحاكمية والمنهج السلفي بشكل رئيس[884]. كما أن إرتضاء أو قبول أي من الاتفاقات الدولية، أو أي من مبادئ القانون الدولي والشرعية الدولية مرفوض ديناً عند السلفية الجهادية والتحرير. طالما أنه تشريع وضعي ليس من الله ومن حكم الإسلام. ويُعد أدنى قبول به كفراً وخيانة وخروجاً عن أحكام الدين. ومن هنا رفض كل من القاعدة وحزب التحرير اتفاق مكة بين فتح وحماس (8 فبراير/ شباط 2007). ولكن موقف حزب التحرير موقف فكري ينطلق من مركزية مفهوم الخلافة في حياة المسلمين، وفي غياب الخلافة لا يجوز لأحد عقد اتفاقات أو غير ذلك، وحتى الحرب مع المحتل، طالما غاب الخليفة الشرعي. أما السلفية الجهادية التي تلتقي في نتيجة الموقف مع حزب التحرير فإنها تنطلق من المرجعية الأصولية السلفية حول الطائفة المنصورة التي لا تنتظر إذن الخليفة للقيام بواجب الجهاد المسلح. كما أن حزب التحرير لم يكن ليحمل بعنف على مخالفيه بعكس السلفية الجهادية. ففي حين كان النبهاني يُعلن احترامه للبنّا وتأثره به ظل الظواهري يهاجمه ويحمل عليه لا بل يصل إلى حد التخوين والتشكيك كما في كتابه «الحصاد المر»، عن تجربة الإخوان المسلمين وقد نشب بسبب هذا الاختلاف سجال بين الجهاديين والتحريريين[885]. كما أن تنظيم القاعدة يعتبر كل مخالفي السلفية من إسلاميين وعلمانيين خونة[886].

وقد أخذت السلفية الجهادية فكرة الحاكمية وطوّرتها على قاعدة

---

(884) نسيرة، م. س.، 15 ص.

(885) انظر مقالة الطرسوسي: «حزب التحرير وسياسة تسمين الخراف، موقع منبر التوحيد والجهاد.

(886) راجع مقالة أبو بكر ناجي: الخونة، أخس صفقة في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة، موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في الجزيرة العربية.

أصولية سلفية عقدية وفقهية. وهذا ما نراه بوضوح في الكتاب الرئيسي للسلفية الجهادية وهو كتاب عبدالقادر بن عبدالعزيز[887] (سيّد إمام الشريف قبل مراجعاته) والذي كان مادة تدريسية في معسكرات الأفغان العرب ثم القاعدة، وكان معتمداً من قبل بن لادن. ففي هذا الكتاب يعتمد عبدالقادر منطلقات منهجية وتأسيسية مستمدة من النظام العقدي-الفقهي الحنبلي السلفي التقليدي كما يرد عند ابن تيمية وابن القيم الجوزية وأبي جعفر الطحاوي، وليس من كتابات قطب أو المودودي. ونجد هذا أيضاً في كتابات أبو محمد المقدسي وأبو بصير الطرسوسي وغيرهما من قادة السلفية الجهادية حيث يحضر محمد بن عبدالوهاب وشيوخ الدعوة النجدية أكثر بكثير من حضور سيّد قطب أو المودودي. يقول عبدالقادر بن عبدالعزيز على سبيل المثال لا الحصر: «وأنصح الطالب بالإكثار من قراءة «في ظلال القرآن» لسيّد قطب رحمه الله، مع الأخذ في الاعتبار ما وقع فيه من مخالفات في الاعتقاد والفقه. ونحن نرى أن كتابات سيّد قطب كالظلال وغيره لا يؤخذ منها شيء من أحكام الإعتقاد والفقه، وإنما يؤخذ منها فهم الواقع المعاصر وتعرية حقيقته الجاهلية[888]. هذا في حين ينتقد الطرسوسي قطب، ويرى أنه وقع ضحية الدعوى الاشتراكية خصوصاً في كتبه الأولى «العدالة الاجتماعية في الإسلام» (كمثال). أما كتبه الأخيرة مثل «الظلال» و«المعالم» و«هذا الدين»، والتي صدرت إبان مرحلة سجنه، فهي مقبولة ومحبذة[889].

وفي حين اتهمت السلفية التقليدية الحنبلية (وخصوصاً الجامية منها في السعودية) سيّد قطب في عقيدته ومنهجه، فإن الجماعة السرورية كانت

(887) شالجامع في طلب العلم الشريف، متاح على موقع منبر التوحيد والجهاد.

(888) انظر: عبدالقادر بن عبدالعزيز: الجامع في طلب العلم الشريف، المجلد الثاني، ج2، ص769.

(889) الطرسوسي: «سيّد قطب، ما له وما عليه»، على موقع أبي بصير الطرسوسي.

محطة بارزة في الجمع بين القطبية والسلفية من خلال ما عُرف باسم تيار الصحوة وتيار السلفية الإصلاحية في السعودية والذي أسهم في بلورة الأفكار الجديدة لما صار لاحقاً تيار السلفية الجهادية، وذلك من خلال الشباب الذين تشربوا تجربة الجهاد الأفغاني. وفي هذا يقول أبو محمد المقدسي: «السلفية الإصلاحية كان لها دور في مرحلة من المراحل في توجيه هذا التيار وفي تسديده أو في انتقادات المخالفات للحكومات في الجزيرة، كان لها دور في توعية الشباب من جهة أمريكا ومن جهة مخططات الأمريكان. لأن السلفية الجهادية جامدة، فهؤلاء نقلوا الشباب أو رفعوهم درجة باتجاه ترقية أفكارهم. وأنا حقيقة من الناس الذين دائماً أقول إنه هذا التيار السلفي الجهادي المبارك. هو ثمرة ليس فقط لمشايخ هذا التيار بل كثير من المشايخ السلفيين[890]. والمشايخ الذين قصدهم المقدسي هم سلمان العودة وعائض القرني وناصر العمر وسعيد الزعير.

المفاهيم الرئيسة للسلفية الجهادية المعاصرة

1 - توحيد الحاكمية

«يأتي مفهوم التوحيد كمفهوم مركزي في النظام السلفي بعموم، ولكنه يأتي متمايزاً في خطاب السلفية الجهادية عن سواه، متماهياً مع مفهوم الحاكمية القطبي بشكل بعيد، ومؤكداً صحته عكس ما رأى عدد من أقطاب السلفية التقليدية، حيث لم يأت نص عليه في كتب الاعتقاد القديمة. ولمفهوم الحاكمية أبعاد متعددة، فهو يتجلّى سياسياً في رفض الحكم بغير ما أنزل الله، وتكفير الحاكمين والقوانين الوضعية، بينما يتجلّى اجتماعياً في التصور الحاكمي

(890) من لقاء مع المقدسي على قناة الجزيرة القطرية، 10 يوليو/ تموز 2005، نقلاً عن هاني نسيرة، م. س.، ص 23.

للمجتمع الذي صارت تسكنه ما يسميه «الجاهلية» الجديدة، واجتماعياً، كما يتفاعل وطنياً ودولياً وفق مفردات عقيدة «الولاء والبراء»[891].

يقول أبو محمد المقدسي في تعريف مفهوم التوحيد «هذا التيار يجعل على رأس أولوياته دعوة الناس إلى التوحيد، الذي هو حق الله على العبيد، ونحن نسعى جاهدين إلى تقريب وشرح هذا التوحيد للناس لإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ونركز بهذا المجال على نواقص التوحيد المعاصرة مثل أن يصرف التشريع لغير الله عز وجل، والتحاكم إلى القوانين الوضعية وتعطيل حكم الله، وهذا ما يطلق عليه بالحاكمية في مصطلحات العصر، والحاكمية جزء أساسي من التوحيد[892].

وتربط السلفية الجهادية بين التوحيد والجهاد، إذ يقول عبدالقادر بن عبدالعزيز في مقدمة كتابه العمدة: «والجهاد إنما شُرع لنشر دعوة التوحيد ولنصرتها وحمايتها، ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله[893]. وقال صلى الله عليه وسلم: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يُعبدالله وحده لا شريك له[894]. فالتوحيد غاية والجهاد من وسائل تحقيقها[895]. ويذكر عبدالقادر بن عبدالعزيز علاقة التوحيد بالحاكمية بقوله: «فنواب البرلمانات هم أرباب ينازعون الله حق التشريع[896]. ولعبدالقادر بن عبدالعزيز كتاب -ذكر أنه

---

(891) راجع هاني نسيرة، مرجع سبق ذكره، ص32.

(892) أبو محمد المقدسي، صحيفة العصر الإلكترونية، 2005/7/5، www.alasr.ws.

(893) الحديث متفق عليه عن ابن عمر.

(894) رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر.

(895) عبدالقادر بن عبدالعزيز، العمدة في طلب العدة، مرجع سابق، ص8.

(896) عبدالقادر بن عبدالعزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مرجع سابق، ص476.

لم ينشر- بعنوان: «تحقيق التوحيد بتحكيم شريعة رب العالمين»، وموضوعه كما يذكر: «الكلام في حكم الحكام وأعوانهم وحكم ديارهم وذلك في البلاد المحكومة بغير ما أنزل الله بالقوانين الوضعية، وقد وردت هذه الموضوعات كلها -ولو بصورة موجزة- في كتابي هذا[897]. (الجامع في طلب العلم الشريف)».
وفي الاتجاه نفسه، يدمج الشيخ عمر عبدالرحمن بين الحاكمية والتوحيد، في مرافعته في قضية الجهاد أمام محكمة أمن الدولة في مصر، بعد اغتيال السادات، بقوله: «فالحاكمية تعني أنه سبحانه هو المالك الآمر المشرع الذي لا يجوز لأحد غيره أن يحكم أو يأمر أو يشرع، فحق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق، غير ممنوح لهيئة من الهيئات ولا لحزب من الأحزاب ولا لبرلمان ولا لمجموع الأمة ولا لمجموع البشرية، فمرجع الحكم هو الله. هو الذي يمكله وحده، والناس إنما يزاولون تطبيق ما شرعه الله بسلطانه، أما ما لم يشرعه الله فلا سلطان له ولا شرعية، فالناس ليس لهم حق التشريع ابتداء، وكل ما لهم هو مزاولة التطبيق المباشر لما شرعه الله أو الاستنباط والقياس على أحكام الله فيما لم يرد به نص، فالتحليل والتحريم بالهوى وبدون ضابط شرعي هو منازعة في الحاكمية، ومشاركة في توجيه العبودية لغير الله[898].

ويدمج المقدسي بين توحيد الألوهية وتوحيد الحاكمية، بل يعتبر الأخير جزءاً من الأول، حيث يقول «بالنسبة لتوحيد الحاكمية فهو من توحيد الإلوهية دون شك لأنه إذا كان توحيد الإلوهية هو توحيد الله بأفعال العباد، أو توحيد الإرادة والقصد، أو توحيد الطلب، أو توحيد العبادة، فإن توحيد الحاكمية من ذلك، إذ هو توحيد الله في الطاعة، وفي التشريع، أو تجريد الطاعة في الحكم والقضاء له

(897) عبدالقادر بن عبدالعزيز:، الجامع للعلم الشريف، المجلد الأول، مرجع سابق، ص6.

(898) عمر عبدالرحمن، كلمة حق: مرافعة في قضية الجهاد (القاهرة: دار الاعتصام).

وحده[899].

وفي الاتجاه نفسه أيضاً، يؤكد ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال التي تحولت في فبراير/شباط العام 2007 إلى اسم «تنظيم القاعدة في المغرب العربي»، على هذه العلاقة بين الحاكمية والتوحيد، فيذكر في البند الخامس عشر أن «قتال المرتدين مقدّم على قتال غيرهم من الكفّار الأصليين وعقوبتهم أشدّ من عقوبة الكافر الأصلي في الدنيا والآخرة. فلا تعقد لهم ذمّة ولا أمان ولا عهد ولا صلح ولا هدنة ولا يُقبل منهم إلاّ التوّبة أو السّيف». والمرتودون هنا هم كل أنظمة الحكم الإسلامية التي ترفض تحكيم الشريعة[900]. ونجد في الجزء الأخير من الميثاق: «مقاصد الجماعة السلفية للدعوة والقتال»، أن ثاني المقاصد بعد رضاء الله سبحانه وتعالى، هو إكراه الناس على الدين»، ويذكر الميثاق أنه «ولا يتحقق هذا المقصد
العظيم إلاّ بدعوة النّاس إلى تحقيق التّوحيد بأنواعه الثّلاثة وهي: توحيد الله في ربوبيّته، وتوحيد الله في أسمائه وصفاته، وتوحيد الله في ألوهيته[901].

ويصف تنظيم «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين» الذي أسسه أبو مصعب الزرقاوي موقفه المبدئي من «الحاكمية» بقوله: «فدعوتنا أن تكون كلمة الله هي العليا وأن يحكم شرع الله تعالى مشارق الأرض ومغاربها، وأن نزيل الكفر أين ما كان وبأي صورة تمثّل»[902]. أما «جيش أنصار السُنّة»، في العراق

(899) أبو محمد المقدسي، «الفرق بين توحيد الحاكمية والإلوهية»، منبر التوحيد والجهاد www. tawhid,ws.

(900) راجع هاني نسيره: قراءة في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال. كتاب المسبار الشهري، العدد 5، مايو/ أيار، سنة 2007.

(901) المرجع السابق.

(902) مجلة صهيل الجياد: من منشورات مجلس شورى المجاهدين في العراق، العدد الأول، شهر 2005/12، ذي القعدة 1426، منتدي شبكة الإخلاص www. ekhlaas.org.

أيضاً، فيبين موقفه من «الحاكمية»، التي نشرها في المجلة التي يصدرها باسم مجلة أنصار السُنّة، من خلال توضيحه لعقيدته ومنهجه الذي صدر عن هيئته الشرعية، بالشرح التالي: «ومن لوازم كلمة (لا إله إلا الله) أن لا مشرّع بحق إلا الله تعالى. قال سبحانه ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (يوسف، 40)، ونبرأ ونخلع ونكفر بكل مشرع سواه، فإن من اتخذ حكماً أو مشرعاً غير الله –تعالى– على تشريع مناقض لشرعه– سبحانه– فقد اتخذ غير الله رباً، وابتغى غير الإسلام ديناً». ويضيف النص مبيناً عن موقفه من الديموقراطية «ونعتقد أن الديموقراطية دعوة كفرية تعمل على تأليه المخلوق، واتخاذه رباً، ولا علاقة لها بالشورى الإسلامية لا من حيث المعنى، ولا من

حيث المبنى، ولا نقول بقول من يحسنها في نظر المسلمين بالتأويلات الفاسدة من أصحاب دعوة المصالح، وإذا علم الناخبون أنهم بعملهم يوكلون النواب في ممارسة السيادة الشركية (أي التشريع من دون الله) نيابة عنهم فإنهم يكفرون»[903]. ويكتب

أبو قتادة تحت عنوان «توحيد الحاكمية ما هو دليله: مقدمة في صياغة العلوم: علم التوحيد نموذجاً»، بأن علم التوحيد كما صاغه السلف على الطريقة المذكورة على ثلاثة أقسام بحاجة لقسم رابع هو توحدي الحاكمية، «وإنّه لمن الضروري كضرورة استنباط توحيد الأسماء والصفات من توحيد الربوبيّة وإفرادها بالذكر. أن نفرد

توحيد الحكم والقضاء والتشريع بالذكر، لمّا صار من معارك كبرى حول حقّ الله على عبيده في الحكم والتشريع وإنكار أهل العصر له[904].

(903) أبو عبيدة الأنصاري: مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبدالله عزام، مركز الشهيد عبدالله عزام الإعلامي، بيشاور، باكستان، وللمزيد انظر: عبدالله عزام: العقيدة وأثرها في بناء الجيل، دار البشير، عمان.

(904) أبو قتادة الفلسطيني، توحيد الحاكمية ما هو دليله: مقدمة في صياغة العلوم علم التوحيد نموذجاً، منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد.

ويستدل في ذلك ببعض أقوال السلف من قبيل قول محمد بن عبدالوهاب في كتاب التوحيد «باب من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحلّ الله أو تحليل ما حرمّ الله فقد اتخذهم أرباباً من دون الله». فلماذا يكون هذا التوحيد بدعة؟ وهل البدعة هي الاجتهاد من نفس الغرز الذي اجتهد فيه السلف؟». وهو في هذ يرد على السلفية التقليدية التي لا ترى شرعية لمفهوم الحاكمية القطبي، فهو يدمجه في فهمها التوحيدي مستدلاً بأدلة لشيوخها مثل ابن عبدالوهاب والشنقيطي وغيرهما.

أما عبدالقادر بن عبدالعزيز فيؤكد على مركزية الحاكمية في تصور الدين ككل بقوله: «إن مسائل التشريع والحكم والتحاكم ليست من مسائل الأحكام الفرعية بل إنها متعلقة بصلب التوحيد وداخلة في أصل الإيمان، وعلى هذا فإن الخلاف بين فعلها وتركها ليس مجرد خلاف بين الحلال والحرام وإنما هو خلاف بين الإيمان والكفر، وبين الإسلام والجاهلية، وبين التوحيد والشرك، وبين أن يكون (لا إله إلا الله)، أو أن تكون هناك آلهة أخرى للخلق مع الله[905].

«فمفهوم الحاكمية كما تطرحه السلفية الجهادية والمدارس القطبية المختلفة، يرتكز على مبدأ إكراه الناس سياسياً بتحكيمهم للشريعة، لا إلى اختيار إيماني منهم، وهو يركز على الحاكم والإمام بتطبيقة الفوقي للشريعة دون أن ينظر لتطبيق الناس والعوام له، كما نراه مفهوماً صمتاً لا يلتفت إلى أمرين في غاية الخطورة والأهمية وهما بشرية مطبق الشريعة، أياً كان الحاكم، جواز الخطأ والخروج عليه، وجواز استغلال لرمزيتها متى تحقق كما كان متجسداً تاريخياً في كثير من أنظمة الخلافة التي عرفها التاريخ الإسلامي بطوله، وكذلك موقفه من تنوع المدارس الفقهية والفكرية الإسلامية فضلاً عن دعوى اكتفائه النظري

---

(905) عبدالقادر بن عبدالعزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، المجلد الثاني.

ورفضه لأي إمكانية للتطوير التشريعي الإنساني بجوار التشريع الرباني الذي لا شك أتى مجملاً تاركاً للبشر مجالاً للحركة فيه»[906].

2 - دار الإسلام ودار الكفر

إن كان الصراع مع الاتحاد السوفياتي السابق في أفغانستان قد أنتج مصطلح الجهاد الإسلامي العالمي فإنه أعاد إنتاج المفاهيم الفقهية السابقة لتقسيم الأرض بين دار الإسلام ودار الكفر، وبدأت الأحكام المتعلقة بتلك المفاهيم تمتد باتجاه العلاقات الدولية. وترتكز منظومة المصطلحات الفقهية الخاصة بتقسيم المعمورة بشكل رئيسي على مفاهيم دينية مثل الإسلام والكفر، وهو ما أدى إلى نتائج خطيرة على هذا التقسيم الذي لم يكن سوى وصف واقعي لما هو كائن – ولا يوصل بالضرورة لما ينبغي أن يكون. فتنزيل العقدي على الواقعي والتاريخي جعل الكفر مساوياً للحرب، والعلاقة مع الكفار تقوم أساساً على المناجزة والفتح، ومن مقتضيات ذلك اعتبار الكفار مهدوري الدم دوماً، ما لم يدخلوا مع دولة أو دار الإسلام بعقد أمان أو عهد، ورغم أن هذه المصطلحات تم تجاوزها لدى الكثير من الفقهاء المعاصرين الذين اعتبروا العالم اليوم في ظل منظومة الأمم المتحدة متعاقد، وبالتالي فإنه ينقسم إلى دار سلام بالنسبة للدول الإسلامية ودار عهد أو أمان بالنسبة لبقية دول العالم باستثناء الدول التي تقوم بإعلان الحرب على الدولة الإسلامية التي يمكن تسميتها بدار حرب. تمت شرعنة العمليات الانتحارية على أساس التقسيم الفقهي إلى دار الإسلام ودار الكفر وباعتبار أن أمريكا دار كفر، ودار الكفر في التراث الفقهي مطابقة لدار الحرب وليس هناك فرق بين المصطلحين إطلاقاً! وأن دماء أهل الحرب هدر أو مهدورة.

---

(906) هاني نسيرة: القاعدة والسلفية.. مرجع سابق، ص36.

ولا يوجد صياغة واحدة عند الفقهاء لمفهوم دار الإسلام، حيث يركز بعضهم على شروط وضوابط مختلفة عن بعضهم، ويعود ذلك إلى عدم وجود وحي إلهي صريح يحدد المعنى المراد ويضع المعايير والضوابط الخاصة بها كنقاط تمايز لها عن غيرها، ولم يقتصر هذا الاختلاف على أئمة الفقه القديم، بل تعدّاهم إلى من بعدهم من الفقهاء والباحثين المعاصرين، وكان الاختلاف لدى هؤلاء المعاصرين أكثر عمقاً وخطورة، بسبب سقوط الخلافة الإسلامية وقيام الدولة الوطنية التي زال عن بعضها النظام الإسلامي كتركيا وبلغاريا، ففي حين ظل بعض العلماء يعتبرها دار إسلام مستنداً على قول أبي حنيفة والمالكية والزيدية، كما فعل محمد أبو زهرة وعدد من العلماء، فإن آخرين قد أخرجوها من مسمى دار الإسلام، وظل هذا الرأي يتوسع لإخراج دول إسلامية أخرى أخذت بالقوانين الغربية، ليصل الأمر إلى إخراج معظم أو كل الدول الإسلامية من مسمى دار الإسلام مع بدء ميلاد فكرة الحاكمية التي بلورها أبو الأعلى المودودي، وبني عليها ووسعها سيّد قطب، في الجاهلية المعاصرة، واستند إليها تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر بزعامة الدكتور أيمن الظواهري الذي أصبح الرجل الثاني في القاعدة التي أوصلت فكرة تحول دار الإسلام إلى دار كفر ومواجهتها إلى ذروتها بعد إعلان واشنطن الحرب على القاعدة وطالبان عقب أحداث 11 سبتمبر/أيلول. فمقابل تقسيم الرئيس بوش العالم إلى محوري الخير والشر ومن ليس معنا فهو مع الإرهاب، فإن قادة القاعدة قسموا العالم إلى فسطاطين، فسطاط الإيمان أو الإسلام، وفسطاط الكفر والنفاق، والأول في نظرهم هي القاعدة وأنصارها، أما فسطاط الكفر فهم كل أعداء القاعدة أي جميع دول العالم تقريباً بما في ذلك الدول العربية والإسلامية التي دخلت في تحالف مع واشنطن والدول الغربية لمواجهة إرهاب القاعدة، وبهذا أصبحت خارطة العالم أجمع بالنسبة للقاعدة دار كفر أو حرب والعمليات الانتحارية فيها

مشروعة لأنها تستهدف إما الكفار الأصليين سواء كانوا في دول الكفر الأصلية أو المتحولة، وإذ لا يُعصم دم الكافر الحربي إلا إذا دخل دار الإسلام بعقد أمان، ولأنه لم يعد في نظرهم دار إسلام- وعقد الأمان الذي دخل الأجانب بموجبه البلاد العربية والإسلامية منحته الأنظمة والحكومات غير الشرعية فلا قيمة له، بالإضافة إلى عملاء الغربيين من المسلمين خصوصاً المرتبطين بالأنظمة، إذ يأخذ هؤلاء حكم الكفار مهدوري الدم في نظر القاعدة. وهذا ما يشير إليه أسامة بن لادن بقوله: «نحن واجبنا والذي قمنا به هو أن نحرِّض الأمة على الجهاد في سبيل الله، ضد أمريكا وضد إسرائيل وضد أعداء الله، وما زلنا في هذا الخط نحرِّض الناس. وما حصل بفضل الله سبحانه وتعالى من تحرك شعبي في هذه الشهور الأخيرة يبشر في الاتجاه الصحيح لإخراج الأمريكان من بلاد المسلمين. نحن ونظراً للظروف التي تحيط بنا، وعدم القدرة على الحركة خارج أفغانستان لمزاولة أعمالنا ما تيسّر لنا. لكن بفضل الله نحن شكّلنا مع عدد كبير من إخواننا الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين، ونعتقد أن كثيراً من هؤلاء أمورهم تسير بشكل جيد، ولديهم حركة واسعة نرجو الله أن يفتح عليهم في المستقبل في نصرة الدين والانتقام من اليهود والنصارى وأمريكا[907].

ويتجاوز السلفيون الجهاديون التصور السائد والتقليدي لمفهومي (دار الإسلام ودار الكفر)، والقائل بأن الأولى هي مَن أهلها مسلمون، وأن الثانية هي مَن يكون أهلها كافرين، مؤكدين على أهمية الغلبة لأحكام الإسلام، فلا اعتبار للأهل ولدينهم في هذه المسألة. ويؤكد كل من عبدالقادر بن عبدالعزيز وأبو محمد المقدسي وأبو جندل الأزدي على أن دار الإسلام يمكن أن تتحول إلى دار كفر متى غلبت فيها كلمة الكفر وحكمت شرائعه، وهو ما يمثل المبرر

(907) أسامة بن لادن: لقاء مع قناة الجزيرة عام 1998. أجراه جمال إسماعيل: عن موقع منبر التوحيد والجهاد.

الأيديولوجي لحرب الحكومات الوطنية والمجتمعات المسلمة المعاصرة، بحجة أنها تحولت من دار إسلام إلى دار كفر.

يؤكد عبدالقادر بن عبدالعزيز ابتداء أن تقسيم الديار إلى دار إسلام ودار كفر هو أمر ثابت بالنصوص ولم يحدثه الفقهاء، وهو يرى أن «مناط الحكم على الدار: نوع الأحكام المعبرة عن أصحاب الغلبة فيها»[908].

ويقول أبو جندل فارس آل شويل الزهراني، المسجون حالياً في السجون السعودية، في هذا السياق: «دار الإسلام هي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكام الإسلام والغلبة والقوة والكلمة فيها للمسلمين، وإن كان أكثر سكان هذه الدار من الكافرين. ودار الكفر: هي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكام الكفر والغلبة والقوة والكلمة فيها للكافرين وإن كان أكثر سكان هذه الدار من المسلمين»[909]. ويؤكد عبدالقادر بن عبدالعزيز أنه «لا دخل لديانة أكثرية السكان في الحكم على الدار». و«لا دخل لظهور شعائر الإسلام أو الكفر في الحكم على الدار»[910]. فالمناط الوحيد في الحكم على الدار هو غلبة أحكام الإسلام، وما لم تغلب هذه الأحكام، وإن كانت نسبة المسلمين بهذه الدار أغلبية مطلقة، تكون الدار دار كفر عند السلفية الجهادية.

3 - الجهاد طريق التوحيد

يتحد الجهاد مع التوحيد في فكر السلفية الجهادية والقاعدة، فإنما شرع الجهاد من أجل التوحيد، وكثيراً ما يذكر القاعديون والسلفيون الجهاديون، وهم غالباً من ذوي الخبرات السابقة في الجهاد الأفغاني ومع دولة طالبان، كلمة

---

(908) عبدالقادر بن عبدالعزيز: الجامع في طلب العلم الشريف، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص642.

(909) فارس آل شويل الزهراني: سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام، موقع القاعدون، ص8.

(910) عبدالقادر بن عبدالعزيز: الجامع في طلب العلم الشريف، المرجع السابق، ص643 وما بعدها.

عبدالله عزام «أن من ذهب إلى الجهاد عاد بغير القلب الذي ذهب به»[911]. ويختلف السلفيون الجهاديون عن المدارس السلفية التقليدية في إلحاحهم على عدم جواز إذن الحاكم متى وجب الجهاد، وأنه فرض عين على كل أعيان الأمة. ويذكر عبدالقادر بن عبدالعزيز أن بدايته شرعت مع نبي الله موسى- عليه السلام، وأن نهايته تكون مع قتال المسلمين آخر الزمان مع نبي الله عيسى للدجّال ومن معه من اليهود[912].

ويضيف عبدالقادر بن عبدالعزيز أن «موضوع الجهاد من أكثر الموضوعات تعرضاً للطعن والشبهات والتحريف في زمننا هذا نظراً لأنه الدرع الواقية لأمة المسلمين التي يراد لها أن تبقى ذليلة مستباحة من أعدائها، فالجهاد هو أخطر ما يهدد أعداء المسلمين من قوى الكفر العالمي ومن الحكام الطواغيت المرتدين على السواء، فأوعزوا إلى بطانتهم من المستشرقين والمستغربين وعلماء السوء أن يطعنوا في الجهاد ويثيروا الشبهات حوله، وأن يحرفوا معناه ومقاصده لدى المسلمين، بل بلغ الأمر إلى حذف كل ما يمت للجهاد بصلة من المناهج التعليمية لطلاب المدارس، وإلى نهي خطباء المساجد عن الكلام في الجهاد إلى غير ذلك من وسائل المكر والتضليل»[913].

وفي السياق نفسه يكتب أبو بصير الطرسوسي في سياق حديثه عن «صراع الحضارات مفهومه وحقيقته وواقعه» بعد أن أكد أنه الحقيقة والقانون المؤبد بين المسلمين وغيرهم، أن الذل «يتحقق وينزل بالأمة بسبب ترك العمل بسنة التدافع، وترك الجهاد في سبيل الله». ويؤكد أن كل الأزمات والنكبات

(911) هاني نسيرة: مصدر سابق، ص37.

(912) المصدر نفسه، ص892.

(913) المصدر نفسه، 893.

التي تمر بها الأمة الإسلامية إنما هي «نتائج ترك العمل بسنة التدافع، والركون إلى وهم تعايش الحضارات. أن تداعى أمم الكفر والشرك والضلال على أمة الإسلام كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. وقد حصل ذلك. وها نحن نراه يومياً أمام أعيننا»[914].

ويرفض الجهاديون أي نقد موجه لجهاد «الطلب»، وأن الجهاد فقط هو جهاد دفع، فيذكر أبو جندل الأزدي أن هذا «إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة»، وينقل عن عبدالرحمن الدوسري قوله: «إن قتال الكفار على العموم واجب بالنصوص القطعية من وحي الله كتاب وسُنة، وهذا القتال للهجوم لا للدفاع كما تَصوَّره بعض المنهزمين هزيمة عقلية باسم الدفاع عن تشويه سمعة الإسلام والذين اشتبهت عليهم معاني النصوص التي يفيد بعضها الخصوص فأعمتهم هزيمتهم العقلية أو الهوى عن النظر في العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها لكونها عامة ومتأخرة»[915].

ويرفض الزهراني في الكتاب المذكور أي إمكانية للعلاقات الدولية في الإسلام لا تقوم على غير قانون الحرب؛ كما يقول صراحة في كتابه: «لا بد أن يحكم الإسلام حياة البشرية فلا يترك فيه- أي الإسلام- كبير ولا صغير إلا وهو محل تطبيق، قال تعالى ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة، 193) فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله»[916].

---

(914) أبو بصير الطرسوسي: صراع الحضارات: مفهومة وحقيقته وواقعة، منشور على موقع ابي بصير الطرسوسي.

(915) راجع فارس آل شويل الزهراني: سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام، منشور على موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ص64.

(916) المصدر نفسه، ص-54 الولاء والبراء.

4 - الولاء والبراء

ويعتبر مفهوم الولاء والبراء من المشتركات الرئيسة بين فكر السلفية الجهادية والسلفية الإصلاحية أو الصحويين، المعروفين بالسرورية في الخليج العربي، أو القطبية أحياناً، وهو يعني موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم، ولكن السلفيين الجهاديين يلحّون على أن البراء لا يقف عند الكراهية بل ضرورة التكفير، ويكتبون في تقعيده وأهميته، خصوصاً فيما يخص الأنظمة الحاكمة في المنطقة، التي توصف عندهم بالطواغيت.

وقد ألف في ذلك أبو محمد المقدسي كتابه «ملة إبراهيم»، ويتم تناول هذا المفهوم على مستويات عدة، منها «رفض الإرجاء العصري»، بمعنى رفض التوقف عن تكفير الحكام والحكومات العربية المعاصرة، وقد كتب فيه أبو محمد المقدسي كتابه «تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء»، وكذلك كتابه «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر»، الذي يصف فيه فهم من توقف عن تكفير الحكام والحاكمين بالقوانين الوضعية بأنه فهم سقيم يقول به أصحابه «جدالاً عن الطغاة وأعداء الدين من الحكام المرتدين»[917].

وكتب قائد تنظيم القاعدة في جزيرة العرب ومؤسسه يوسف العييري عدة رسائل لكل من الشيخ سلمان العودة والشيخ سفر الحوالي متهماً إياهما بالإرجاء، رغم سابق مواقفهما السلفية الصحوية الداعمة للقاعدة وطالبان، مذكراً بموقفهم الموالي للحكومة السعودية التي نالت النصيب الأكبر من تكفير السلفية الجهادية[918].

(917) أبو محمد المقدسي، إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، ط2 سنة 1420هـ، منشور على: http://www.tawhed.ws وكذلك حواره مع مروان شحاده، في مجلة العصر، 24 يوليو/ تموز 2005.

(918) تنشر مختلف مؤلفات أبي محمد المقدسي على موقعه منبر التوحيد والجهاد، على شبكة الإنترنت، وكانت تطبع وتوزع من قبل أتباعه وتدرس في معسكر هيرات في أفغانستان، بينما تنشر مؤلفات يوسف العييري كاملة ومجاناً على موقع القاعدون التابع

ويرى المقدسي أن أول واجبات الإيمان هو البراءة والتكفير للطواغيت، فيقول: «إن من أول الواجبات على الموحد أن يبرأ ويكفر بالأرباب المتفرقين والمسميات الكثيرة التي تعبدمن دون الله والتي كانت قديماً تتمثل بصورة الحجر والأوثان البدائية، وتتمثل في زماننا بصورة الحكام والمشرعين وقوانينهم وتشريعاتهم الوضعية»، ولا يكون التوحيد متحققاً وفق هذا التصور إلا إذا تحققت معه «البراءة والكفر بهذه التشريعات الوضعية والأوثان المتفرقة، فمن أهم عراه الوثقى موضوع الولاء والبراء الذي يستلزم البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها»[919].

وفي كتاب بعنوان شهادة الثقات، الذي يأتي أول ثقاته أسامة بن لادن، يلح كاتبه المدعو صالح بن سعد الحسن، على ضرورة البراء من الحكام والحكومات المسلمة، ويقول: «لا يستغرب خفاء كثيرٍ من الحقائق الشرعية على الناس، وغيابها عن ميدان الواقع، لقلة الداعين إليها حباً في الدنيا وكراهية للموت ولا حول ولا قوة إلا بالله. وإن من تلك الحقائق تكفير الحكام المرتدين عن الإسلام، الجاثمين على صدور المسلمين في ديارهم، حيث تواطأ أكثر العلماء والدعاة وطلبة العلم المقتنعين بهذا الحقيقة على كتمها وإخفائها والإسرار بها»[920].

وتربط السلفية الجهادية البراء من كل ما يعارض الشرع- في تصورها- أو يعارضها «كطائفة منصورة»، بالإيمان وحسن التوحيد، أما من يخالفها فمرتبته تقع بين التكفير والتخوين والتحفظ تجاهه حسب درجة قربه أو بعده عنها. والولاء والبراء من موجبات ولوازم التوحيد، وهو ما يؤكد عليه أبو محمد

لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

(919) المصدر نفسه.

(920) منشور على موقع القاعدون بدون تاريخ.

المقدسي بقوله: «من أهم عراه الوثقى- أي التوحيد- موضوع الولاء والبراء الذي يستلزم البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها، وأن يكون منهج الإنسان المسلم في المحبة والبغض والموالاة والمعاداة منضبطة وفقاً لهذا الأصل، وقد فصّلنا هذا في رسالتنا «ملة إبراهيم» في شرحنا لقوله تعالى

﴿إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (الممتحنة، 4)، وكذلك في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة، 51). وكانت الجماعة الإسلامية المصرية قد ذكرت في ميثاق عملها، الذي أسمته ميثاق العمل الإسلامي، والذي سارت على نهجه كثير من الجماعات الإسلامية الجهادية بأن ولاءها لله ولرسوله وللمؤمنين[921].

5 - مفهوم الطاغوت

مفهوم الطاغوت هو من المفاهيم المتداولة في خطاب السلفية الجهادية المعاصرة، وتكاد تقصره السلفية الجهادية على الحكم بالقوانين الوضعية والحكام بها من الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي.

وقد أهدى أبو محمد المقدسي كتابه «ملة إبراهيم» إلى الطواغيت قائلاً: «إلى الطواغيت في كل زمان ومكان، إلى الطواغيت حكاماً وأمراء وقياصرة وأكاسرة وفراعنة وملوكاً، إلى سدنتهم وعلمائهم المضلين، إلى أوليائهم وجيوشهم وشرطتهم واجهزة مخابراتهم وحرسهم. إلى هؤلاء جميعاً. نقول:

(إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله) براء من قوانينكم

---

(921) انظر ميثاق العمل الإسلامي، من إصدارات الجماعة الإسلامية المصرية.

ومناهجكم ودساتيركم ومبادئكم النتنة، براء من حكوماتكم ومحاكمكم وشعاراتكم وأعلامكم العفنة، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده[922].

السلفيون الجهاديون والرد على التقليديين

هذا وقد أصدر السلفيون الجهاديون عشرات الكتب والرسائل في الرد على السلفيين التقليديين، كما على مراجعات زعماء تيار الصحوة السعودي الذين يسمونهم «رموزالصحوة»، معتبرين أن مراجعاتهم «تراجعات ناجمة عن قضايا ظرفية أثرت في صناعة نفسية هذه الفئة وهيأت لثقافة التراجع». وهذه القضايا هي:

1 - النظام الحاكم.

2 - شكلية تركيبة العلماء.

3 - النشاط الإسلامي الحركي.

هنا تلخيص لهذا التحليل النفس-ثقافي-سياسي.

مواجهة للنظام دون جاهزية

ترى السلفية الجهادية الجديدة أن المحسوبين على التيار الإسلامي في السعودية لم يكونوا أبداً في موضع مواجهة الدولة، أو حتى مجرد التفكير بمواجهة الدولة «فيما سوى استثناء غير معتبر هو جهيمان العتيبي والذي كانت مواجهته مبتورة دون عمق اجتماعي أو تاريخي». ولكن بعد أزمة الخليج تخلخلت هذه

---

(922) راجع ما قبل المقدمة في ملة إبراهيم، بعنوان «براءة» على الرابط التالي
http: www. tawhed. ws/r?i-1gc - 1391

القناعة وفتح الباب لتدرج في المواجهة من الخطابات والمذكرات والمحاضرات إلى المهرجانات والاعتصامات. ولم يكن لدى الذين تصدوا للنظام خبرة ولا تجربة فيما يضمره النظام لهم، وهو لديه خبرة في قمع اتجاهات أخرى في السابق، ولديه مؤسسة دينية رسمية تبرر بطشه. أما الإسلاميون أنفسهم فهم معدومو الخبرة لم يجربوا مواجهة ولا تحدياً مع سلطة، ولذلك فقد سببت هذه المواجة لهم حالة ارتباك نفسي واجتماعي وحركي.

هذا النقص في الجاهزية النفسية والاستراتيجية للمواجهة عند هذا التيار في مقابل كامل الجاهزية لدى النظام جعل كل ما يترتب على الارتباك لدى هذه الفئة نتيجة طبيعية، وجعل الثبات والصرامة والاستراتيجية والاستقرار النفسي هو الاستثناء؛ والاستثناء هنا ليس استثناء الوصف، بل هو استثناء القبول الذوقي للهزيمة حيث انتشر عند كل هذا التيار تبرير التراجعات باعتبارها أمراً طبيعياً. ولم يكن التيار الإسلامي ليعتبر هذه التراجعات هي الأصل والثبات هو الاستثناء لو لم يكن يعيش حالة الارتباك الدائم.

شكلية تركيبة العلماء

ترى السلفية الجهادية أنه قبل أزمة الخليج وقبل أن تبدأ المواجهة مع النظام الحاكم كانت صورة المؤسسة الدينية ومنظومة العلماء صورة واحدة ليس فيها شيء اسمه شريحة رسمية مرضي عنها من قبل النظام وشريحة مستقلة غير مرضي عنها من قبل النظام. بعد أزمة الخليج تبين أن هذه المنظومة فعلاً فيها شريحتان. وظهرت المسافة واضحة بينهما منذ أن تقدم الشيخ سفر الحوالي بمحاضرته عن الوجود الأمريكي في مقابل فتوى كبار العلماء التي أجازت وجودهم.

وباستقلال الفريق الذي يمثل نفس الشريحة حصل وضع جديد لم يتمكن المنتمون لهذه الشريحة من استيعابه. ففي الوقت الذي كان فيه تمايز هذين الشريحتين واضحاً أمام الناس وأمام النظام نفسه، فقد كانت الشريحة المستقلة عاجزة عن تحديد موقعها أو إدراك أنها أصبحت فعلاً جهة مستقلة ذات كيان بمسؤولية شرعية ومرجعية لها قيمة. لقد عجز المنتمون لهذه الشريحة أن يدركوا ثقل وجودهم، وعجزوا عن أن يخاطبوا المجتمع من خلال جسم مستقل، بل عجزوا حتى أن يطوروا موقفاً جديداً من الفريق الآخر المحسوب على الدولة بعد هذا التمايز. ورغم اشتمال هذه الشريحة على شخصيات ثقيلة جداً -شرعياً واجتماعياً- فقد استمرت مواقفهم في التعامل مع المؤسسة الرسمية بطريقة هي نسخة من موقف الشارع تماماً. ولذلك، فضلاً عن العجز عن مواجهة المجتمع بجسم مستقل فقد عجزت هذه الشريحة عن أن تتوقف عن ترسيخ شرعية ومرجعية الشريحة الرسمية، وكان الكثير من «المستقلين» يصرون على أن أفضل طريقة للتعامل مع الأزمات هي في الاحتماء خلف تروس كبار العلماء. ولم يدرك معظمهم أن «كبار العلماء» ملتزمون التزاماً استراتيجياً ببرنامج الدولة، وأنهم لن يقصروا في تأكيد شرعية الدولة وتأكيد شرعية إجراءاتها ضد نفس هذه الشريحة والاستعداد لتجريم من يخالف الدولة متى ما أرادت الدولة ذلك. ورغم تكرار مواقف المؤسسة الرسمية في ذلك بوضوح إلا أن الإصرار على تثبيت وتأكيد مرجعية العلماء الرسميين بقي الصفة السائدة على عقليات وتوجهات المستقلين.

هذا الوضع المتناقض تجاه تجزؤ المؤسسة الدينية أوجد عند هؤلاء المستقلين فصاماً في المرجعية، أضاف إلى حالة الارتباك والعجز التي وجدوا أنفسهم يعانون منها بسبب المواجهة مع النظام. ووصل الارتباك إلى ذروته حين

كان سجن أهم شخصيتين من الشخصيات المستقلة بإقرار وتفويض وتبرير من أكبر شخص في الهيئة الرسمية. ويصعب على المرء وهو يدخل السجن بهذا الوضع المرتبك المضطرب بخصوص قضايا حساسة مثل هذه أن يقتنع أنه يصمد وأن لصموده ثمناً كبيراً.

جو الانتماء الحركي

تقول السلفية الجهادية إن كثيراً من الإسلاميين، وخصوصاً الذين جربوا تجربة الانتماء والجو الحركي، يعيش عقدة هي في حقيقتها من المفارقات التربوية. يفترض أن التيارات والجماعات الإسلامية قد تأسست لتربي الناس تربية متناسقة متكاملة تشتمل على العلم والعبادة والسلوك والاستعداد النفسي والفكري والحركي لكافة الظروف. وتقوم هذه الجماعات فعلاً بتربية أفرادها نظرياً على كلام كثير مثل هذا، بدءاً بزخم من المادة النصية وانتهاءً ببرامج حركية فيها محاكاة لظروف الجهاد والمواجهة. لكن هذه الجماعات لديها اعتقاد غريب يكاد يكون مضطرداً في معظم التيارات الحركية وهو الظن عملياً وعن دون قصد بأن مصير الإسلام معلق بها ومن ثم فإن حماية كيانها حماية للإسلام. ويبدأ هذا الاعتقاد بسيطاً ثم يتحول إلى متلازمة نفسية لدى كل كيان الجماعة مفادها أن أمن هذه الجماعة أولوية الأولويات. وبذلك يصبح أمن الجماعة أمراً ينظر فيه ابتداء عند النظر في أي مشروع أو خطة أو فكرة. وتتعقد المسألة أكثر حين تصبح حماية أمن الجماعة مسألة أبعد من مجرد الحذر وأكثر من التخلي عن البرامج والخطط الخطرة إلى الاضطرار لتقديم تنازلات فكرية ومنهجية لتحييد الجهة القوية التي يمكن أن تقضي على الجماعة -وهي السلطة- ويتقادم الوضع والزمن على هذه التنازلات التي كانت موقتة في وقتها، لتصبح دائمة راسخة متجذّرة في التخطيط والتربية والاستراتيجية. نعم، كثير

من المحسوبين على شريحة المستقلين التي نحن بصددها ليسوا من المنتمين ولا من أصحاب التجربة الحركية، لكن سيطرة أصحاب هذه التجربة على بيئة «الصحوة» يجعل الأجواء التي يعيشونها أكثر تأثيراً من غيرهم في الجو العام خصوصاً أنهم أكثر تنظيماً وتكاملاً من غيرهم. وبذلك تصبح المفارقة التربوية من متلازمات هذه المجموعة حتى لو لم يكونوا من أفراد جماعة ما، وتبعاً لذلك يحسون بأن المواجهة مع النظام أو تحدي النظام مسألة ضارة بالإسلام نفسه لأن هذا ما يتردد في كل أصداء التيارات الحركية. هذه المفارقة التربوية التي تؤصل من جهة لتربية إسلامية شاملة ومن جهة أخرى تؤصل لتجنب المواجهة تساهم وبقوة في حالة الارتباك عند هذه الشريحة وتساهم في نقص الجاهزية النفسية والاستراتيجية للتعامل مع الأحداث.

وهنا بعض المراجع المتعلقة بالردود السلفية الجهادية على الجاميين والسروريين والصحويين وهي منشورة على موقع منبر التوحيد والجهاد، وموقع أبو بصير الطرسوسي.

1 - وثيقة «إحياء ملة إبراهيم والرد على المخذلين المنهزمين»، الموقعون عليها: محمد بن فهد العلي الرشودي، علي بن خضير الخضير، حمد بن ريس الريس، حمد بن عبدالله بن إبراهيم الحميدي، محمد بن سليمان الصقعبي.

2 - التغير الأيديولوجي لـ«رموز الصحوة»، لا كاتب.

3 - «البيان الجلي في فضائح المدخلي»، الكاتب: طارق عبدالحليم.

4 - «الخطوط العريضة لأدعياء السلفية»، الكاتب: عبدالرزاق الشايجي.

5 - «الرد على الإمامية المعاصرة»، الكاتب: علي بن خضير الخضير.

6 - «المِعْيَار لِمَعْرِفَةِ رَبِيْع المَدْخَلِي بِعُلُوْمِ الحَدِيْث»، تأليف ناصر بن عبدالمحسن القحطاني.

7 - «الرد على بيان محمد سرور حول المصالحة الجزائرية»، الكاتب: أبو بصير الطرطوسي

8 - «الْمَشَايِخُ الجُدُد وَدَعْوَتُهُم إلى الْمُبَاهَلَةِ»، الكاتب: عبدالكريم بن صالح الحميد.

9 - رد أبو بصير على سلمان العودة حول عدم جواز الخروج على أنظمة الحكم المعاصرة، وعدم جواز افتعال معارك في بلاد المسلمين، الكاتب: عبدالمنعم مصطفى حليمة.

10 - «خطاب مفتوح إلى ربيع المدخلي»، الكاتب: عبدالرزاق الشايجي.

11 - «الخطاب الذهبي»، الكاتب: بكر أبو زيد. (وهي رسالة إلى ربيع بن هادي المدخلي).

12- «فضلاً انبطحوا سراً»، الكاتب: يوسف العييري.

13- «الخطوط العريضة للسلفية المبتدعة»، الكاتب: شوقي محمد (مجلة الكلمة الطيبة، عدد 19/20 – ربيع أول/ربيع ثاني 1418).

كما كتب الشيخ علي بن خضير الخضير رسالة بعنوان: «أصول الصحوة الجديدة»، (القصيم -بريدة- 1423هـ)، تحدث فيها عن انشقاق تيار الصحوة الأم إلى جماعتين:

العصرانيون: وهؤلاء أول فرقة انشقت، وهم علمانيون بثياب إسلامية، (وقد كتب فيهم رسالة تُبين أصولهم ومراحلهم).

والتيار الانهزامي (بحسب تسميته لهم) وهو ما يُسمى أيضاً بالصحوة الجديدة، أو الصحوة الثانية، أو الصحوة الواقعية، أو تصحيح الصحوة، أو الصحوة المعتدلة، أو تيار تجديد الخطاب الإسلامي، أو ما سموا به أنفسهم أخيراً: التيار الوسطي المعتدل، كل هذه أسماء مترادفة لهذا التيار. وبحسب الشيخ خضير فإن لهم أطروحات جديدة منها:

1 - الأصل الأول في باب الإيمان والكفر، «ففي باب الإيمان يتجهون إلى الإرجاء وفي باب التكفير إلى التجهم»، ولذا لا يكفرون الساب حتى يعتقد، ولا الحاكم بالقوانين حتى يعتقد، ولا من تولّى الكفار حتى يعتقد، ولا من يتحالف مع الكفار حتى يعتقد، وهذه المفردات انقلبت إلى أصل هو الإرجاء. ومن أصولهم في باب التكفير:

أ - التحذير المطلق من التكفير عموماً دون تفصيل.

ب - إطلاق التفريق بين القول والقائل والفعل والفاعل دائماً وفي كل مسألة سواء أكانت في باب الشرك الأكبر أم في المسائل الظاهرة لمن قامت عليه الحجة، مع أنه اجتمعت الأسباب وانتفت الموانع، ولذا فليس عندهم أعيان يكفّرونهم إلا من جاء ذكرهم في الكتاب والسُنّة.

ج - هجر علم وفقه باب التكفير والتحذير من تعلمه والتفقه فيه وعدم تدريسه وترك كتبه، والتحذير من كتب أئمة الدعوة النجدية، واعتبار تعلم أصول التوحيد وتكرار كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبدالوهاب لا داعي له، وهجر دراسة نواقض الإسلام واعتبار دراستها فتنة وجرأة على التكفير.

د - عدم الاهتمام بمسائل الولاء والبراء والبغض والمعاداة، وعدم الاهتمام بمسألة الكفر بالطاغوت، ويرددون أننا غير متعبدين بذلك ولن يسألنا الله عنها، وليس في علم ذلك فائدة.

هـ - الإطلاق في مسائل العذر بالجهل، والتوسع فيه حتى في الجهال المعاندين والمفرطين، وحتى وصل الأمر عند بعضهم إلى إعذار جهّال اليهود والنصارى.

و - الدعوة إلى التسامح والسلام العالمي وترديد ذلك.

ز - التحذير من تكفير الطغاة المبدلين ونبذ من كفّرهم وعاداهم على هذا الأصل.

ح - جعل أشخاص معينين من السياسيين هم المعيار والميزان، فمن كفّرهم - مع أنهم أتوا بأسباب الكفر الصراح وانتفت الموانع - فهو حروري وتكفيري وصاحب فتنة وليس من أهل السُّنّة.

2 - وفي باب الجهاد هم «معطلة للجهاد المسلح، ومخذّلة ومرجفة، ويجعلون مراحل تعجيزية للجهاد المسلح حقيقتها تنتهي إلى تعطيل الجهاد، ويستبدلونه بجهاد الكلمة أو الشبكة (الإنترنت)، أو جهاد التربية، أو جهاد الفضائيات التي أفسدوا بها الناس وأفسدوا بها شباب الصحوة»، وبعضهم يرون أنه لا جهاد طلب، ويهاجمون المجاهدين ويلمزونهم ويتّهمونهم بالاستعجال والغلو وعدم فهم الواقع، وأنهم تكفيريون وخوارج وأهل ردود أفعال فقط، وأنهم افتاتوا على الأمة ولم يُشاوروا العلماء، ولا يُراعون المصالح والمفاسد، وأضاعوا مكاسب الدعوة، وجرّوا الأمة إلى صراع غير متكافئ، إلى غير ذلك من الجور والظلم العظيم الذي ظلموا به إخوانهم.

ومن شبهاتهم في هذا الباب أن الأمة غير مهيأة للجهاد، ولا يجوز جرّ الأمة إلى معركة غير متكافئة، ويشترطون التكافؤ في الجهاد وأن يسبقه التربية، ويتهمون الجهاديين بأنهم أضاعوا مكاسب الصحوة مثل إغلاق جمعيات الإغاثة في الغرب والمراكز الإسلامية فيها، وكذا قلّة الدروس العلمية والتأليف وتسلط الغرب على الإنترنت وهكذا، وقد يفصلون أو يطردون الجهاديين من حلقاتهم وتجمعاتهم ومنازلهم ويؤثمونهم، وينفون عنهم الأجر والمثوبة والقبول من الله ويجعلون قتلاهم ليسوا شهداء.

3 - وفي باب الفقه فتحوا باب الترخص واستحدثوا ما يُسمى -زوراً وبهتاناً- بفقه التيسير، وهو اختيار ما يوافق العصر وفيه يسر على الناس -زعموا- مما اختلف فيه أهل العلم، علماً بأن الأصل في مثل هذا أن ما أختلف فيه أهل العلم يرجح الراجح بناءً على ما دلت النصوص عليه، وهؤلاء عكسوا فكانوا يرجحون على أساس يسره على الناس، وبهذا الأصل الباطل أفتوا بأشياء في الحج والبيوع واللباس والفضائيات وما يتعلق بالمرأة والحجاب واللحية وصلاة الجماعة في البيت والسفر بدون محرم، والتساهل في سماع الغناء والموسيقى بحجة أن هناك فرقاً بين السماع والاستماع، والسفر من أجل الاستمتاع بالنساء بعقد ظاهره الجواز وحقيقته حيلة من أجل الاستمتاع فقط، فحقيقته نكاح متعة من غير نية الاستقرار معها أو الإنجاب. إلخ؛ فأصبحوا أهل أهواء وترخصات في باب الفقه.

4 - وفي باب الموقف من أهل البدع والأهواء استخدام سياسة الاحتواء والموازنات بين الحسنات والسيئات.

5 - وفي باب الموقف من العلمانيين والسياسيين استخدام أسلوب الحوار ومد الجسور، وترك مجاهدتهم والاحتساب عليهم وهجر أصول السلف

فيهم.

6 - التركيز من الناحية السياسية على قضايا معينة لا يختلف فيها أحد لكسب رضا الجميع، مع إهمال قضايا مهمة كالتوحيد وأصول الولاء والبراء ومسائل الكفر بالطاغوت ومسائل تبني الجهاد والمجاهدين والأمر والنهي والاحتساب في ذلك.

7 - استخدام أسلوب البرلمانات أو التحالف مع العلمانيين أو السياسيين أو التربية والتثقيف والوعي واتخاذ ذلك طريقاً لإقامة الدولة الإسلامية.

8 - تعظيم جانب المصلحة والسياسة الشرعية في ظنهم ولو خالفت الشرع، فإن أكثر استدلالهم في مواقفهم بالمصلحة، ولذا انتقدوا تكسير أصنام بوذا من قبل حكومة الإمارة الإسلامية في أفغانستان بحجة أن المصلحة تقتضي التمهل وعدم الاستعجال في تكسيرها، ثم يخترعون المفاسد الظنية -مع العلم بأن أعظم المصالح إقامة التوحيد وكسر الشرك- ويعارضون أعمال المجاهدين باسم المصلحة، ويتنازلون عن أشياء في العقيدة والأصول باسم المصلحة، ويستخدمون المناورات السياسية باسم المصلحة والسياسة الشرعية، ويكون لهم كلام خاص يُخالف الكلام المعلن باسم المصلحة والسياسة الشرعية، وتركوا بيان الحق ورد الخطأ باسم مصلحة الاجتماع -زعموا، وتركوا التراجع عن الخطأ الذي يعترفون سراً أنهم أخطأوا فيه من باب المصلحة ووحدة الصف، مع أن التلبيس به باق ولا زال نشره ساري المفعول، واستغلال أهل الباطل له باق.

9 - ثم أحدثوا مسألة التعايش مع الأمريكان عن طريق الأرض المشتركة والأصول المتفق عليها مع نبذ العنف والإرهاب والتعاون على ذلك، وأحدثوا هذا الأصل في الوقت الذي كثرت فيه الدعوات إلى الحوار والتعايش مع

الغرب وخصوصاً مع الأمريكان، مسايرة لهذا الواقع، وأيضاً رسالة إلى بعض السياسيين من باب الاسترضاء، وهذا الأصل وعدوا بنشره وإشاعته، وإلى كتابة هذه الأسطر وهو منشور.

10 - ولما ظهرت الردود على مسألة التعايش انتهجوا وروّجوا لإلغاء باب الردود واعتباره مفرّقاً للجماعة ومبعثراً للصف، وأنه من أسباب الفرقة والضياع، ناسفين بذلك طريقة السلف في الردود المبينة للحق المزيلة للخطأ، مع أنهم في القديم ردوا على فتاوى مشهورة وعلى علماء مشهورين ولم يلتفتوا إلى مسألة أن الردود مفرقة للجماعة مبعثرة للصف».

وقد ذكر الشيخ خضير نماذج من ردود السلف مما يمكن اعتباره المكتبة التثقيفية للتيارات السلفية الجديدة، وهي:

- كتاب السير للأوزاعي، وهو رد على سير أبي حنيفة، وكتاب الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، وكتاب الرد على محمد بن الحسن للشافعي. والكتب المسماة بالرد على الجهمية: للإمام أحمد والدارمي وأبي داوود في سننه وابن ماجة في سننه، والرد على بشر المريسي للدارمي.

- المصنف لابن أبي شيبة في فصل الرد على أبي حنيفة رحمه الله، وفصل في السُنّة لعبدالله بن أحمد، فصل بعنوان الرد على أبي حنيفة. رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت. رسالة ابن قدامة المقدسي في الرد على ابن عقيل الحنبلي.

- ردود البيهقي على من رد على الشافعي مثل كتاب بيان خطأ من أخطأ على الشافعي وكتاب الانتقاد على الشافعي. ردود أبي يُعلى مثل كتاب الرد على ابن اللبان الشافعي، وكتاب الرد على الكرامية، وكتاب الرد على السالمية.

- ردود ابن تيمية مثل الرد على الأخنائي، وكتاب الرد على البكري، قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل. كتاب الصارم المنكي في الرد على السبكي لمحمد بن أحمد بن عبدالهادي. وكتب ابن القيم في الردود.

- كتاب الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر لابن ناصر الدين الدمشقي.

- ردود الشيخ محمد بن عبدالوهاب مثل: كتاب مفيد المستفيد رداً على أخيه سليمان، رسالة في الرد على الرافضة.

- ردود عبداللطيف بن عبدالرحمن، مثل: منهاج التأسيس في كشف شبهات داود بن جرجيس، وكتاب الإتحاف في الرد على الصحاف، وكتاب دلائل الرسوخ في الرد على المنفوخ، وكتاب البراهين الإسلامية في رد الشبه الفارسية. كتاب الانتصار لحزب الله الموحدين والرد على المجادل عن المشركين لعبدالله أبا بطين، كتاب تنبيه النبيه والغبي في الرد على المدراسي والسندي والحلبي لأحمد بن عيسى.

- ردود ابن سحمان، مثل: الأسنة الحداد في الرد على علوي حداد، والصواعق المرسلة الشهابية على الشبه الداحضة الشامية، وتأييد مذهب السلف وكشف شبهات من حاد وانحرف ودعي باليماني شرف، والبيان المبدي لشناعة القول المجدي. كتاب غاية الأماني في الرد على النبهاني لمحمود الآلوسي. كتاب نقض المباني في فتوى اليماني وتحقيق المرام فيما يتعلق بالمقام، للشيخ سليمان بن حمدان.

- وعبدالرحمن المعلمي في كتابه التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل.

صنّاع العنف الأصولي المسلّح
تحت مشرحة النقد الذاتي

«في الخامس من يوليو/ تموز 1997، وأثناء نظر القضية العسكرية 235، فوجئ الحاضرون بأحد الإخوة المتهمين في هذه القضية وهو يقف في مواجهة رجال الإعلام ليلقي بياناً مذيَّلاً بتوقيع القادة التاريخيين لـ «الجماعة الإسلامية»، يدعو الإخوة لإيقاف العمليات القتالية وحقن الدماء. «بهذه العبارات يبدأ الكتاب الأول من «سلسلة تصحيح المفاهيم» وعنوانه «مبادرة وقف العنف، رؤية واقعية ونظرة شرعية»، حاملاً تواقيع «القادة التاريخيين للجماعة الإسلامية»، وهم في السجن: أسامة غبرهيم حافظ وعاصم عبدالماجد محمد وكرم محمد زهدي وعلي محمد علي الشريف وناجح غبرهيم عبدالله ومحمد عصام الدين دربالة وفؤاد محمد الدواليبي وحمدي عبدالرحمن عبدالعظيم. وتلته ثلاثة كتب: «حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين» و«تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء» و«النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين». وتحمل الكتب الأربعة تواقيع أعضاء «مجلس شورى الجماعة الإسلامية» الذين أمضوا فترات طويلة في السجن وما زالوا ينتظرون الإفراج عنهم[923]. الحقيقة أن «مبادرة وقف العنف» المذكورة

(923) الكتب الأربعة صدرت عن مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى يناير/كانون الثاني 2002.

في مقدمة النص شكلت، إلى جانب الكتب الفقهية الأربعة التي صدرت لاحقاً عن الجماعة الإسلامية، موقفاً شجاعاً جداً لقادة تاريخيين يحملون مرارة التجربة وأعباءها ويتحملون نتائجها وآثارها. تلت سلسلة تصحيح المفاهيم ثلاثة كتب أخرى هي:

نهر الذكريات[924]. وتفجيرات الرياض: الأحكام والآثار[925]. وكتاب «استراتيجية تفجيرات القاعدة الأخطاء والأخطار[926]. وأعقبتها سلسلة جديدة من تصحيح المفاهيم حملت عنواناً فرعياً: الإسلام وتحديات القرن الحادي والعشرين، وجاءت في ستة كتب تركز على المعاني الدعوية والتربوية والفكرية[927].وبعدها توالت الإصدارات والكتب من أجل صوغ رؤية فكرية إسلامية معاصرة تجمع تحت لوائها أبناء الجماعة الموجودين داخل السجون وخارجها، لعل أهمها كتاب ناجح إبراهيم عبدالله: «الحاكمية نظرة شرعية ورؤية واقعية[928]. الذي يناقش أبرز نظرية اعتبرت مسؤولة عن كل تراث العنف الإسلامي المسلح وهي المنسوبة إلى المرحومين أبو الأعلى المودودي وسيّد قطب. كما صدر كتاب آخر «تطبيق الأحكام من اختصاص الحكام: الحدود -إعلان الحرب- الجزية»، يعتبر أن قرار الصلح مع أي أحد سواء كان مسلماً أو غير مسلم، من اختصاص الحاكم فقط وفق رؤيته للمصلحة العليا، وأن الإسلام لا يمنع هذا الصلح إذا كان فيه مصلحة، ولا يحرّم حلالاً أو يحلل حراماً.

(924) مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، سبتمبر/ أيلول 2003.

(925) مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، سبتمبر/ أيلول 2003.

(926) عن مكتبة العبيكان السعودية، الرياض، الطبعة الأولى 2004.

(927) مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى 2005.

(928) لا ناشر، الطبعة الأولى 2004، مطابع الشرطة.

والحقيقة أن المراجعات شكلت منذ صدورها تعبيراً نظرياً واضحاً عن توازن نفسي وعلمي وإنساني ووعي عميق ومكاشفة صريحة مع الذات وحوار دائم مع الآخر بكل مستوياته وتلاوينه. وكانت مبادرة وقف العنف حظيت لدى إعلانها بتوقيع عبود الزمر وصالح جاهين (من قادة «تنظيم الجهاد» في السجن). وبموافقة قادة تنظيم «الناجون من النار» (امتداد لـ«جماعة التكفير والهجرة») وتنظيم «حزب الله» المصري، الأمر الذي عنى يومذاك أن وقف العنف كان مطروحاً بقوة في السجون وفي الحوارات بين الجماعات الإسلامية الأساسية داخل السجن وخارجه، وبينها وبين النشطاء والوسطاء رغم عدم تعاطي السلطات والحكومة والقوى السياسية العلمانية بإيجابية مع المبادرة. بل إن بعض الجهات والأجهزة في مصر استمرت في شن حملات الاعتقال والمطاردة والعزل ضد الحركة الإسلامية، في النقابات وفي المجتمع المدني، ما يشير إلى استمرار خوف قوى النظام الرسمي (أو بعضها الممسك بزمام السلطة على الأقل) من تنامي دور الإسلام السياسي المعتدل والوسطي في المجتمع والنقابات. كما يشير إلى تعاظم الضغوط الأمريكية والإسرائيلية في هذا الاتجاه. وتأتي المراجعات لتؤكد أن الدور الأبرز والأهم في تحقيق الهدوء والاستقرار في مصر يعود بلا شك إلى التطور المهم الذي طرأ على التفكير وعلى المزاج العام للتيار الإسلامي المطارَد والمعتقَل. وهو تطور تمثّل في غلبة خط الوسطية والاعتدال والشورى والديموقراطية والتعددية، وأبرز علامات ذلك موقف الشيخ عمر عبدالرحمن من سجنه في أمريكا بدعم مبادرة وقف العنف وموافقة مجلس شورى «الجماعة الإسلامية» على المبادرة[929] في 28 آذار 1999، ثم صدور الفتوى الشرعية التي تحرّم قتل السياح والأجانب

(929) بلسان رئيسه المقيم في أفغانستان آنذاك رفاعي أحمد طه، الصحف والوكالات، بتاريخ 1991/3/28.

والمدنيين والأقباط، والتي قامت «الجماعة الإسلامية» بطبعها ونشرها مرفقةً بدراسة فقهية - فكرية كانت الأساس الأول لمادة الكتب الصادرة أخيراً. وختاماً فقد كان صدور المراجعات عن قادة تنظيم الجهاد (ممن تريثوا سابقاً ولم يتضامنوا مع مراجعات الجماعة) إشارة إلى تحوّل هذا الموقف إلى خيار أساسي لدى «صنّاع» العنف الإسلامي المسلح في مصر.

1 - مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية

تقوم المحاجة النظرية - الفقهية لمبادرة وقف العنف على أن الشريعة «إنما نزلت لتحصيل مصالح العباد الدينية والدنيوية ودفع المفاسد عنهم». من هنا كان التصويب المنهجي لحسابات المصالح والمفاسد (المعتمد على مقولات الشاطبي والقرطبي وابن كثير وابن تيمية) بناء على استنباط أهل العلم في ضوء الأدلة والمقاصد الشرعية وبشروط حددها الأصوليون بدقة وسمّوها «المصالح المرسلة» (وهي المصلحة التي لم ينص الشارع على حكم لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها): البحث عن المصلحة في كل أمر يقود إلى اعتبار «أن الجهاد ليس هدفاً في ذاته وإنما لا بد من مصلحة راجحة»، فإذا زالت المصلحة «لم يعد لاستمرار القتال داعٍ، بل صار ذلك مفسدة لا بد أن تُدفع». ويعطي النص عشرات الأمثلة من سيرة الرسول والسلف الصالح من الخلفاء الراشدين وأئمة الدين، منها قوله «إن الفقهاء منعوا أن يحكم القاضي بعلمه رغم أن العلم هنا قد يكون أوثق من الشهود»، وذلك لضرورة ربط الحكم ببيّنة منضبطة لا بضمير القاضي في زمن انتشار الفساد والأهواء. ويصل النص إلى استنتاج أنه «حيث تكون المصلحة العامة للمسلمين يكون شرع الله، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». فالاحتجاج بالمصالح المرسلة يشترط ثلاثة أمور: أن تكون مصلحة عامة لا خاصة، ومصلحة حقيقية لا وهمية، وألا

تعارض أصلاً شرعياً معتبراً. ولهذه المصالح أربعة دواع للجوء إليها وهي: درء الأذى عن الناس، وسد الذرائع التي توصل إلى الأذى والإثم، وجلب المصالح للأمة، وتغيّر الزمن الذي يستلزم مصالح جديدة للناس.

ويعتمد قادة «الجماعة الإسلامية» على تعريف الإمام الغزالي للمصلحة، وهي أنها المحافظة على مقصود الشارع من الخلق، وهذا يعني المحافظة على خمس ضرورات: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ثم إن كل ما يفوت هذه الأصول الخمسة أو أحدها فهو مفسدة، وإن دفع هذه المفسدة مصلحة. وتالياً فإن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. وهكذا يقدّم النص جردة حساب أصولية شرعية لعملية الموازنة بين المصالح والمفاسد الناجمة عن العنف وعن ممارسات السلطة والجماعات الإسلامية العنفية، فيجد أن المفاسد أكبر وأعظم وأن المصلحة الدينية والوطنية هي في وقف العنف. ثم يعرض النص للرؤية الواقعية للمسألة وتتلخص في ضرورة «اتخاذ المواقف وتبني الأحكام واصدار الفتاوى «بالارتباط» بالنظر للواقع واستقراء معطياته واعتباره مرتكزاً رئيسياً من مرتكزات تلك الفتوى؛ وعلى أن أي حكم أو فتوى ينبغي أن ترتكز على أمرين اثنين: الواقع ومعطياته، والدليل الشرعي من الكتاب أو السُنّة أو غيرها من مصادر التشريع المعتبرة. من هنا يستعرض النص المستفيدين من العنف والصراع الداخلي، فإذا هم إسرائيل والغرب وأمريكا والعلمانيون والذين لا يتهمهم النص جملة، وإنما يقول إن غالبية فيهم تدرك مصلحة البلاد وتدعو إلى وحدة الجهود في وجه العدو الحقيقي «وتمد أيديها لكل من يسعى إلى ذلك وإن خالفهم في الفكر والعقيدة. وهو موقف لا شك جدير بالاحترام». والحقيقة أن ما يقصده كاتبو النص من قادة «الجماعة الإسلامية» معروف في مصر حيث تقوم بعض الأصوات المحسوبة على اليسار القومي أو الماركسي بالتحريض ضد

الجماعات الإسلامية والدعوة لاستئصالها، وهو الأمر نفسه الذي نجده في تونس حيث يبلغ التحالف بين النظام وبعض القوى اليسارية حداً مقلقاً على حساب الحرية والكرامة والديموقراطية، والدافع إلى ذلك في الحالين (مصر وتونس) مصالح حزبية فئوية أو شخصية لا تقيم وزناً أو اعتباراً لمصالح الناس وكراماتها ولمستقبل البلاد.

وفي الباب الثالث من كتاب «تصحيح المفاهيم»، نقرأ الهم الإنساني لدى أصحاب النص الذين هالهم ترسخ بعض المفاهيم الخاطئة تحت تأثير الضغوط العنيفة والظروف غير الطبيعية وخصوصاً ما يحدث في بلدان مجاورة (والمقصود الجزائر تحديداً، إذ صدرت السلسلة قبل 11 سبتمبر/ أيلول وقبل احتلال أفغانستان ثم العراق)، حيث «تحولت قطاعات عريضة من الشباب المسلم إلى اعتناق فكر التكفير كرد فعل عنيف وغير منضبط للهوس الذي تعاملهم به قوات الدرك وكتائب الدفاع الشعبي». ويعرض هذا الباب للمعنى الصحيح لمفهوم الجهاد، وأنه شرع لغاية شريفة، وليس لإراقة الدماء وإزهاق الأرواح دونما مصلحة، كما يعرض لبعض موانع الجهاد التي يجب على الشاب المسلم مراعاتها واعتبارها حتى لا يحمّل نفسه فوق طاقته، ولا يوجب شيئاً لم يوجبه الله تعالى عليه. وأشار إلى أن هناك أسباباً توجب الجهاد، مثل وجود عدوان أو خطر يتهدد ديار الإسلام، أو يتهدد أهل الإسلام، وكذلك وجود فتنة ونحو ذلك من أسباب الجهاد، إما دفعاً وإما ابتداءً وطلباً، وهناك أيضاً موانع متى وجدت أو وجد أحدها، سقط حكم الجهاد، وحالت هذه الموانع بين المسلمين وبينه، وهي موانع معتبرة شرعاً قال بها العلماء السلف. وهذه الموانع وإن كانت معتبرة في زمانها ومع الكفار الأصليين المجمع على كفرهم، فهي معتبرة من باب أولى في القتال الدائر اليوم بين طائفتين لا يكفّر بعضهم بعضاً،

وهم شباب الحركة الإسلامية ورجال الشرطة، ومنها: إذا غلب الظن أن الجهاد لن يحقق المصلحة التي شرع من أجلها، وإذا تعارض القتال مع هداية الخلائق.

2 - حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين

ينتمي هذا النص (وهو الثاني في السلسلة) إلى تراث إسلامي مصري عريق، أبرز عناوينه كتاب المرحوم حسن الهضيبي «دعاة لا قضاة»، وكتاب سالم البهنساوي، «الحكم وقضية تكفير المسلم»، وهما صدرا (كما سبق لنا التفصيل) من داخل السجون المصرية وإبان المحنة الرهيبة التي أصابت «الإخوان المسلمين» ودفعت بأعداد كبيرة منهم إلى تبني فكر التكفير والهجرة والعنف والانفصال عن المجتمع الجاهلي.

ولا جديد في الكتاب الجديد يختلف عما جاء في الكتابين المذكورين، بل هو يكرر المعاني والمفاهيم نفسها، وخصوصاً لجهة تقرير أن «بدعة التكفير ظهرت في مصر في الستينيات في السجن الحربي، وكان من أهم أسبابها قسوة التعذيب التي تعرّض لها «الإخوان المسلمون» في هذا السجن الفظيع». وبحسب الجماعات الإسلامية وقادتها فإن الانقسامات الأولى ظهرت في السجن الحربي بناء على تساؤلات المعذبين، أولها سؤال: لم كل هذا العذاب؟ ولماذا نحن وأي جريمة اقترفناها؟ أهي الإيمان والإسلام؟ وتلى ذلك أسئلة أخرى من مثل: هل الذين يعذبوننا ويسبون ديننا يعدّون مسلمين أم كفاراً؟ وإذا كانوا كفاراً فما هو حكم سادتهم أصحاب القرار؟ وقد أجاب الكثيرون عن السؤالين بأن زبانية السجن وأسيادهم هم طبعاً كفار. ثم أضافوا إلى ذلك أن الجماهير التي تطيع هؤلاء الحكام وتخضع لهم وتصفق لهم (الجماهير الناصرية يومذاك) كافرة أيضاً ومن رضي بالكفر فهو كافر. وهكذا انتشرت موجة تكفير المجتمع وازداد عدد القائلين بها، وأصبحت جماعات التكفير «كالقنبلة الانشطارية، فكلما

اختلف فريق مع آخر على أي مسألة حتى لو كانت فقهية فرعية كفّر بعضهم بعضاً وهكذا».

وافتتح الكتاب بمقدمة بعنوان «نشأة التكفير. لمحة تاريخية» وتحديد لمفهوم الغلو، بالقول إن الغلو في اللغة هو الزيادة عن الحد، وشرعاً هو مجاوزة الحد المطلوب شرعاً من العبد إلى ما هو أبعد منه، فلا يكتفي بطلب الشارع، بل يشعر بأن ما طلبه الشارع قليل ولا يكفي، فيغالي ويزيد من عنده على ما أمر به الشارع، اعتقاداً بأن ذلك محبوب شرعاً، وهذا أيضاً هو تعريف التشدد والتنطع والتطرف.

ويذكر أن من مظاهر الغلو في الدين: التعصب للرأي، وعدم الاعتراف بالرأي الآخر، وإلزام جمهور الناس بما لم يلزمهم الله به، والتشدد في غير موضعه، والغلظة والخشونة، وسوء الظن بالناس، والنظرة المثالية للمجتمع، مؤكداً أن الغلو والتقصير وجهان لعملة واحدة، والإفراط والتفريط صورتان لشيء واحد، وكلاهما خطر على الإسلام، وكلاهما ضار بالدين، فالدين وسط بين الإفراط والتفريط والغلو والتقصير (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً).

وحول بدعة التكفير يقر الكتاب أن البعض ممن ينتسب إلى الحركة الإسلامية غالوا وتشددوا بغير حق في الحكم على الناس، فأخرجوا أهل الإسلام من الملة، وحكموا عليهم بالكفر نتيجة لشبهة أو هوى أو تقليد لضال مضل، أو لغير ذلك من الأسباب، رغم أن النبي صلى الله عليه وسلم حذّر من الاتهام بالكفر: «من قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما».

ويخلص الكتاب إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد وضع قاعدة لا بد من لزومها قبل الإقدام على تكفير الشخص المعين منهم – أهل القبلة – وهي تشمل

أمرين: أولاً: ضرورة النظر إلى القول أو الفعل والتأكد من كونه مخرجاً من الملة، وأنه ليس يقبل التقسيم، بمعنى أن يكون كفراً باعتبار وغير كفر باعتبار آخر. وثانياً: النظر في حالة الشخص الذي صدر منه القول أو الفعل؛ لأنه قد يكون القول أو الفعل كفراً مخرجاً من الملة لكن الشخص الذي صدر منه لا يكفر، ويحذر المؤلف من الغلو في تكفير المسلمين بالموالاة الظاهرة، ويقسم موالاة الكفار إلى قسمين: موالاة باطنة بحب عقيدتهم ورغبة في نصرتهم، وموالاة ظاهرة بمساندتهم لمصلحة دنيوية، وهو لا يُخْرِج صاحبه من العقيدة كفعل حاطب بن أبي بلتعة.

وفي هذا السياق يخطّئ الكتاب ادعاء البعض كفر موظفي الحكومة؛ لأن الوظائف لم تكن يوماً من الأيام كافية للحكم على الناس وعلى معتقداتهم، ويفرق بين الموالاة الممنوعة والمخالفة المشروعة، بالقول إن زيارة النصراني أو مجاملته ليست نوعاً من الموالاة وإنما تدخل تحت مسمى المخالقة بالحسنى.

ويختتم الكتاب بالدعوة إلى مراعاة أمرين فيما يتعلق بقضية الغلو في الدين وبدعة التكفير، وهما:

- الوقوف بوجه كل من يروّج لهذه البدعة المذمومة، والحث على المحبة والمودّة والإخاء والتراحم بين المسلمين.

- على المسلم أن يقدم للبشرية النموذج الصحيح للمسلم الذي يتخلق بأخلاق القرآن ويهتدي بهدي سيّد المرسلين، ويقدم الإسلام في وسطيته التي لا غلو فيها ولا تقصير ولا إفراط ولا تفريط.

حين نقرأ هذه العناوين ندرك مقدار ما بلغته اتجاهات التكفير والتجهيل في مجتمع يعيش فيه ملايين الأقباط، ويشاركون المسلمين حياتهم

اليومية (في القرى خصوصاً) في أدق تفاصيلها، وندرك مقدار أهمية التجربة اللبنانية في العيش المشترك، ومقدار عظمة التأصيل الفقهي والكلامي الذي قام به الإمامان المرحومان موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد الغزالي في هذا المجال.

وقد لفتني في باب مظاهر الغلو في الدين، وفي الكتاب كله كما في بقية كتب سلسلة تصحيح المفاهيم، الإكثار من الاستشهاد بآراء الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي الذي شكّل ولا يزال مدرسة معتدلة وسطية تنتمي إلى تيار المرحوم الشيخ محمد الغزالي (الذي لا يذكره قادة الجماعة في كتبهم رغم تتلمذ القرضاوي وغيره على فكره ومنهجه الوسطي)، والشيخ راشد الغنوشي (في تونس) والشيخ الإمام محمد مهدي شمس الدين الذي انتشرت أفكاره واجتهاداته في مصر انتشاراً كبيراً منذ منتصف التسعينيات، وبعد زياراته المتكررة ولقاءاته مع قادة الفكر والرأي وعلاقته الخاصة والحميمة بالشيخين الغزالي والقرضاوي، كما بتيار الوسط الإسلامي الديموقراطي وأعلامه الكبار مثل المستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوا والدكتور محمد عمارة وأبو العلا ماضي ورفاقهم.

3 - تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء

الهاجس الأكبر في هذا الكتاب إعادة النظر في فكر الشباب المتحمس حول مفهوم الجهاد في ظل استهداف العمليات المسلحة لـ «شرائح من المجتمع المصري، ومنهم النصارى والشرطة، وكذلك السياحة والسائحين». والكتاب يستعيد بقوة وعمق معظم ما ورد في كتاب الإمام شمس الدين «حول فقه العنف المسلح في الإسلام»، وخصوصاً في باب «الجدوى السياسية»، وباب «الجهاد وقتال البغاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، من كتاب الإمام الراحل.

وفي كتاب «الجماعة الإسلامية» نقرأ الاعتبارات الفقهية والواقعية نفسها من مثل «إن القتال إذا لم يحقق مصلحة ولم يأت بثمرة ولم يكن له نتيجة سوى سفك الدماء وإراقتها فهو ممنوع شرعاً. فإذا حدث هذا فإن القتال قد يلحق بقتال الفتنة حتى وإن كان في طرفيه طرف محق وطرف مخطئ. لأن إراقة الدماء لم تشرّع في الإسلام لذاتها، ولكنها شرّعت لتحقيق مصلحة أكبر منها أو دفع مفسدة أعظم منها». ويناقش الكتاب حجج الشباب المسلم المتحمس القائلة بأنه وقع عليهم ظلم وعسف يريدون إخراج المعتقلين. ويقرر قادة «الجماعة الإسلامية» من سجنهم أن الشباب غفلوا عن حقيقة مهمة وهي أن الظلم سيزداد بنتيجة عنفهم، وهذا ما حدث، وأن المعتقلين سيزدادون وقد حدث، وأن المفاسد كلها ستحدث وقد حدث، وأن المصالح لن تأتي وقد حدث، وأن الناس ستنصرف عن الدعوة وقد حدث. وفي الجملة فإن كل أعداء الإسلام وأهلِه هم المستفيدون مما يحدث، ناهيك بأن سمعة «المسلمين قد تدهورت في بلاد الدنيا كلها وخصوصاً بعد عمليات السياحة، وتكتل العالم كله في جبهة واحدة لمحاربة الإسلام ذاته وليس محاربة الجماعات الإسلامية، وحوصر المسلمون حصاراً شديداً في كل دول العالم، وأريقت دماء المسلمين من كل الأطراف المسلمة في مصر وغيرها من بلاد المسلمين». وفي اعتقادي أن هذا النص كتب في ضوء الخلاف المنهجي مع تيار «القاعدة» ومنظّره الرئيسي أيمن الظواهري، أحد القادة التاريخيين لـ «جماعة الجهاد»، تيار «طلائع الفتح»، وفي ضوء ما حدث في 11 سبتمبر/أيلول بالتحديد. وقد حرص قادة الجماعة على تأكيد «تجاوب الإخوة والأحبة والشباب الطيّب معنا في السجون وفي الداخل عندما أطلقنا مبادرة وقف العمليات القتالية في داخل مصر وخارجها ووقف البيانات المحرّضة عليها، وشعرنا بمدى ثقة الأخوة فينا».

يفتتح الكتاب بمقدمة اشتملت على العديد من المعاني، منها: أن هداية الخلائق هي الغاية الأسمى للدعاة إلى الله، بينما الجهاد والحسبة وسيلتان لتعبيد الناس لربهم، وأن الصحابة فتحوا البلاد فتح هداة، وأن الجهاد في سبيل الله له فضله العظيم، ويحتاج إلى علم شرعي دقيق وفهم سياسي عميق.

ويشير إلى أن هداية الخلق إلى الحق هي الغاية الأسمى للدعاة إلى الله، وهي أعظم غاية، فالدعاة مهمتهم تحبيب الناس في ربهم وخالقهم، وسوقهم إلى صراط الله المستقيم بأسهل وسيلة وأيسر سبيل، أما الحسبة والجهاد فهما وسيلتان لتعبيد الناس لربهم، ولذا فإن هداية الخلائق مقدمة على الجهاد، إذ إن الغاية مقدمة على الوسيلة، فإذا تعارضت الغاية مع الوسيلة قدمت الغاية، فالغايات والنظر إليها والعناية بها ورعايتها هي من فقه العلماء وبصيرة الأئمة في الدين. ويذكر الباب الأول تحت عنوان: «شرعية التغيير في الاجتهادات الفقهية» أنه لا حرج في تغير الاجتهاد والفتوى، مراعاة لاختلاف الزمان والمكان واختلاف الأقوام والأجناس، معطياً أمثلة على تغير الفتوى بتغير الأعراف والأزمان والأحوال. والكتاب استعراض أسباب الغلو في الدين ومظاهره، ولحكمة تحريم الغلو، ولموقف الإسلام الوسطي بين التكفير والتقصير. كما أنه يعرض لبدعة التكفير ويرد عليها خصوصاً لجهة عناوين تكفير عصاة المسلمين وتكفير جهّال المسلمين وبدعة تكفير موظفي الحكومة، والفرق بين الموالاة الممنوعة والمخالفة المشروعة. وفي الكتاب مباحث لطيفة تدل على مستوى هموم أصحابه وخصوصاً في مجتمع كالمجتمع المصري وفي وسط إخواني وحركي وأصولي إسلامي محبوس في السجون، حيث نقرأ تحت عنوان صُوَر من المخالفة الحسنة الجائزة مع الكفار والتي يظنها البعض خطأ أنها موالاة محرّمة: عيادة المريض الكافر، التهنئة بالزواج والإنجاب والعودة

من السفر وما شابهه، إنفاق المسلم على قرابته من أهل الذمة من يهودي ونصراني، تشييع جنازة الكافر، جواز تعزية الكافر بما لا يخالف الشرع ولا يكون في مكان عبادتهم، مشاركتهم في العمل المباح.

ويؤكد الباب الثاني وعنوانه «تصحيح مفهوم الجهاد» أن الجهاد وسيلة وليس غاية، وحرمة إلقاء النفس في التهلكة، وحرمة قتل المدنيين من غير أهل المقاتلة والممانعة، إذ لا يجوز قتل النساء والأطفال والشيوخ، ولا يقتل الأعمى ولا الرهبان، ولا العباد ولا الفلاحين ولا الصناع، ولا يقتل المدنيون الذين ليسوا من أهل المقاتلة والممانعة، ولا يجوز التمثيل بجثث القتلى، ولا تُهْدَم منازل المحاربين، ولا تُحرق محاصيلهم وزرعهم، ولا تُقتَل دوابهم لغير مصلحة، والرحمة بالأطفال والصبيان، ولا يَقتُل الرجل أباه، ولا ذا رحم محرم، ولا يجوز قتل رسل الأعداء، ولا يقاتل الكفار والمشركين قبل دعوتهم إلى الإسلام، ولا يجوز نقض العهود.

ويتحدث الفصل الرابع وعنوانه «حرمة قتل المستأمنين، وقضية السياحة» عن جواز عقد الأمان إذا كان من آحاد المسلمين، وتأمين السياح الأجانب.

ثم يجيء الفصل الخامس بعنوان «نظرات في التاريخ»، ويتناول أمثلة من تاريخ سلفنا الصالح في الخروج على أمراء السوء.

وتحت عنوان: «الصلح خير» يأتي الفصل السادس، ثم الأخير بعنوان «فصل وجوب الوفاء بالعهد».

4 - النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين

يمكن تسمية هذا الكتاب بحسب المصطلحات اليسارية والماركسية بضرورة النقد والنقد الذاتي، أو المراجعة النقدية، وهي العبارة التي يستعملها النص بعد الإشارة إلى قول الفاروق عمر بن الخطاب: «لا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل». فالإنسان في طبعه خطّاء، وكلما عمل زاد الزلل، لأنه لا عصمة بعد النبوّة ولا سبيل بالطبع للوقوف على الخطأ ومعالجته إلا بالمراجعة، «وهو أمر لا غنى عنه للفرد وللجماعة بل وللأمة جميعاً»، وذلك «لاكتشاف الأخطاء والأوبة منها وتصحيح المسار وكف النفس عن العجب والغرور بما تعلم من أخطائها فتتواضع لله وتخشع له، هذا فضلاً عن أثرها في إثراء الفقه بالحوار مع النفس والغير، وتنشيط روح الاجتهاد والتخلّي عن الجمود على القديم وادعاء العصمة له مع تأكيد مرجعية الشرع». «ولا يخفى أثر تكرار المراجعة في تربية المجتمع على إحسان الظن بالناصحين وافتراض الصدق فيهم، فالحقيقة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق الناس بها»، «فلماذا إذن لا يحدث هذا؟ ولماذا تقصّر الجماعات المسلمة في واجب كهذا؟». بهذه الأسئلة وغيرها ينطلق كتاب المراجعة والنقد الذاتي ليصوّر لنا أبرز آثار الجمود والغرور وعدم المراجعة وخصوصاً لجهة مصادرة الرأي الآخر وإرهابه ولجهة الخطأ في فهم كون الثبات على الحق واجب، والأمر بأن ندور مع الحق حيث دار. ولعل أول ما ينبغي التحلي به للوقوف على الحق والثبات عليه، هو مراجعة الخطأ، انطلاقاً من خلوص النية. فالإخلاص سر بين العبد وربه، وعبادة أعيت الصالحين وأرهقتهم. ولا يقبل الله عملاً إلا أن يكون خالصاً، والإخلاص هو «إفراد الحق في الطاعة بالقصد» (بحسب تعريف القشيري)، بمعنى أن لا

يراد إلا التقرب لله دون شيء آخر من الأغراض الدنيوية. وللإخلاص علامات يعرّف بها الإنسان نفسه، ويقوّم بها نيّته، ويصلح بها من قصده وقد لخصها الدقاق بقوله: «الإخلاص هو الترقي عن ملاحظة الأشخاص والصدق والتنقي عن مطالعة النفس».

وإذا كان الهدف هو حماية المجتمع من الجرائم، فإن قادة «الجماعة الإسلامية» يدعون وسائل الإعلام وأجهزة الدعوة للعمل على «حث الناس على التفاعل الإيجابي مع الأجهزة المتصدية للجرائم ومساعدتها في حماية المجتمع، وأن تلك الإيجابية فرض كغير ذلك من الفرائض يطالب به الناس من أهل الإيمان»، وتبصير الناس بما قد يقعون فيه من تجاوزات خلال أدائهم لذلك الدور وتصحيح أخطائهم تفهماً للدور الشعبي في حماية المجتمع. إن الكلام عن الدور الشعبي في هذا الفرض لا يقدم أي تفسير حول كيفية أداء ذلك الدور وحول حدوده وضوابطه وخصوصاً لجهة العلاقة بأجهزة الدولة «المتصدية للجريمة»، من شرطة ومباحث وقضاء وغيرها. ولعلنا ندرك أكثر مفهوم التصحيح لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو لعملية الاحتساب ودور المحتسب حين نقرأ في آخر الكتاب أن الهدف ليس إلغاء الحسبة (وهي فرض شرعي)، وإنما تقويم الخلل لكي ينضبط الناس بميزان الشرع. ومن أجل ذلك لا بد من «تنقية الصفوف من الدخلاء»، ولا بد قبل الإقدام على أي عمل، عرضه أولاً على ضابطين رئيسيين هما النية الصادقة والهدى المنضبط من كلام الله وسنة رسوله، «فإن كانا متوافقين فليقدم المؤمن على بركة الله». لكن الكتاب لا يقول لنا كيف تتعيّن وتتجسّد تلك النية الصادقة ومن يقرر حكم الشرع في الأمور الحسبية، وكيف يُفرز المجتمع هيئة خاصة لتولي الأمر، وما علاقة ذلك بالدولة؟

يبدأ الكتاب بذكر الأسباب الداعية للمراجعة، ويفصل في ذكر المعوقات التي تمنع الإفادة من المراجعة، ومنها: إحسان الظن بالنفس، والإعجاب بالعمل، وتقديس المقدمين والمغالاة فيهم، والجهل والهوى، ومصادرة الرأي الآخر وإرهابه، والفهم الخاطئ بأن التصويب يعنى إهدار الفضل، والعلاقة التصادمية بين فصائل العمل الإسلامي، وتوهم فتنة الأتباع، والخطأ في مفهوم الثبات على الحق، والضغوط المتوالية وسياسات الإجهاض وتجفيف المنابع.

ويمهد لفصول الكتاب بمدخل تحت عنوان «بين يدي البحث»، يتحدث حول أهمية الحسبة في الإسلام وقيمتها في المجتمع، ويربط الفصل الأول «الإخلاص والحسبة» بين هذين الأمرين تحت شعار إبراهيم بن أدهم: «ما صدق الله من أحب الشهرة».

ويجيء الباب الثاني بعنوان «إياكم والظن»، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ لَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْراً وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ﴾ (النور، 12).

وذكر الباب الثالث «ولا تجسسوا» أن «كل من ستر معصية في داره وأغلق بابه لا يجوز أن يتجسس عليه، وقد نهي عن ذلك».

أما الباب الرابع فهو بعنوان: «لو سترته بثوبك»، ويتناول قول النبي (ص): «من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة».

ثم يأتي الباب الخامس «لا ضرر ولا ضرار»، ناقلاً قول الغزالي في «الإحياء»: «فإذا تعدى الأذى في حسبته إلى أقاربه وجيرانه فليتركها، فإن إيذاء المسلم محظور».

أما الباب السادس «ولا تحمل الناس على مذهبك»، فيشرح قول القاضي

أبي يعلى في الأحكام السلطانية: «أما ما أختلف الفقهاء في حظره وإباحته فلا مدخل له في الأحكام إلا أن يكون مما ضعف فيه الخلاف، وكان ذريعة لمحظور متفق عليه».

أما الباب السابع «من يحرم الرفق يحرم الخير كله»، فيتناول بالتحليل قول الإمام الغزالي في «الإحياء»: «يجب تعريفه بلطف من غير عنف. وقلما يرضى إنسان أن ينسب إلى الجهل بالأمور ولا سيما بالشرع».

وفى الباب الثامن وعنوانه قول الله تعالى: «وبالوالدين إحسانا»، جاء قول الإمام الغزالي في الإحياء: «ورد في حق الأب على الخصوص ما يوجب الاستثناء من العموم».

ثم جاء الباب التاسع «العجز يسقط التكليف»، وفيه قول العز بن عبدالسلام في قواعد الأحكام: «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل».

ويليه الباب العاشر، وعنوانه: «ميزان الشريعة للحسبة الصحيحة»، ويتناول قول الإمام الغزالي في «الإحياء»: «الأمر ليس يراد لعينه بل للمأمور به، فإذا علم اليأس عنه فلا فائدة فيه».

ويليه فصلان بعنوان: «عدم الاحتساب باليد خشية وقوع ضرر أشد»، و«نماذج من التجاوز على أرض الواقع» من أجل محو الصورة السابقة، ووضع الصورة الصحيحة أمام الناس، سواء منهم من أراد التصدي لهذا الواجب العظيم -الحسبة- أم قصر به حاله.

5 - نهر الذكريات

يتناول الكتاب زيارات قادة الجماعة للسجون المصرية المختلفة للالتقاء بأعضائها في جولات استغرقت ما يقرب من 10 أشهر، وجهود كبيرة من قيادات الجماعة وكذا من القيادات الأمنية.

ويعرض الكتاب للقارئ أهم الكلمات التي قيلت في الندوات، والوصايا التي ألقاها قيادات الجماعة على أعضائها في السجون، وكذلك ردود الفعل المختلفة، ويضيف إلى هذا السرد أهم الكلمات التي قيلت من قبل كبار الكتّاب والمثقفين، وفيه هجوم شديد على قوى اليسار التي هاجمت مجموعة كتب المراجعات التي صدرت عن الجماعة. ولعل أبرز شهادة في المراجعات هي التقرير الصادر عن الأزهر الشريف بخصوص الكتب الأربعة الاولى «سلسلة تصحيح المفاهيم»، وفيه مباركة ودعم لقادة الجماعة في سعيهم إلى تصحيح المفاهيم وبلورة الرؤية الإسلامية الصافية.

وفي الكتاب استعراض للأسئلة التي وُجّهت إلى القادة التاريخيين للجماعة من قبل رفاقهم السجناء، وهو ما اعتبروه مؤشراً صحياً على قبول مبادرة وقف العنف. ومن أبرز الأسئلة التي يجيب عنها الكتاب ما يتعلق بالفرق بين المراجعة والتراجع، وهل أن المبادرة تعني تعطيل الجهاد، وهل المراجعة تنسخ مواقف وكتابات الجماعة القديمة، وما هي الضمانات لعدم العودة إلى فكر التكفير والعنف المسلح، وما هي مبررات وجود الجماعة بعد إسقاط خيار العنف والقوة؟

كما استعرض الكتاب أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001، وما سبقها من تأسيس «الجبهة العالمية لقتال الصليبيين واليهود والأمريكان»، ثم تفجيرات

نيروبي ودار السلام والمدمرة كول، ثم سيناريو ما حدث في 11 سبتمبر/أيلول وضرب أفغانستان، وموقف الجماعة الإسلامية المصرية منها. وناقش مبررات القاعدة في قتل الأجانب وهل تكفي جنسية المرء كمسوغ لقتله وما هو حكم قتل المدنيين؟

كما استعرض المؤلفون بالنقد والتحليل ما أسموه بنظرية المؤامرة التي تسيطر على أذهان الكثيرين من أن أحداث سبتمبر/أيلول لم يقم بها تنظيم القاعدة، وإنما قام بها الموساد، وأثر الأحداث على الإسلام والمسلمين، سواء في فلسطين أو الصورة التي رسمت للإسلام في منظومة الغرب الثقافية والإعلامية، ومدى استغلال أمريكا لهذه الأحداث للتدخل السياسي والثقافي والعسكري في الدول الإسلامية.

كما تناولوا حركة طالبان و«سياساتها الغريبة» التي أدت إلى نهايتها في نهاية المطاف، وأفردوا فصلاً خاصاً عن الملا عمر باعتباره فقيهاً لا قائداً، على اعتبار أنه هو رأس القيادة في أفغانستان، مقدِّمين نوعاً من التنظير السياسي والفقهي في الفرق بين إمارة الجماعات وقيادة الدول، باعتبار أن ذلك غير واضح لدى الكثيرين من أبناء الحركة الإسلامية.

6 - تفجيرات الرياض.

الأحكام والآثار

النقطة المركزية في الكتاب التأكيد على أن الطغيان الأمريكي لا يبيح لنا القتل بالجنسية، وأن ما نراه اليوم من الصلف والطغيان الأمريكي بانتهاكه حرمات المسلمين، واحتلال أراضيهم، وسفك دماء أبنائهم سواء في العراق أم في أفغانستان، ومساندة «اليهود» في قتلهم أطفال المسلمين في فلسطين،

وانتهاك حرمة المسجد الأقصى، كل ذلك لا يسوغ قتل كل أمريكي، سواء أكان رجلاً أم امرأة أم صبياً، وأن مقياس الجنسية في الحكم غير صحيح شرعاً ولا عقلاً. كما يستعرض الكتاب الموقف الإسلامي الصحيح القائم على العدل في الرضا وفي الغضب ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة، 8) ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الإسراء، 15).

ويتطرق الكتاب لموضوع الجهاد، ويؤكد أن الجهاد الذي شرعه الله لم يكن يوماً مراداً لذاته أو مقصوداً في نفسه، فلم تأت به الشريعة لمجرد إزهاق الأرواح، ولكنه وسيلة لبلوغ الغايات الإسلامية النبيلة، والدفاع بحق عن الدين والأرض والعرض، وبالتالي فالجهاد إذا لم يتحقق من جرّائه المصالح التي شرع لأجلها صار غير مطلوب شرعاً. كما أنه إذا لم يحقق القتال مصلحة، ولم تكن له ثمرة سوى سفك دماء من يحرم سفك دمائهم، ولم تكن له نتيجة سوى تفتيت الأمة الإسلامية وإضعافها أمام أعدائها الحقيقيين وزرع الخوف في نفوس شبابها الصالح والزج بالآلاف منهم في السجون، فإنه يعتبر بهذا الشكل قتال فتنة، وينبغي علينا جميعاً السعي إلى اجتناب المشاركة فيه والسعي الجاد إلى وقفه وتصحيحه.

وقال الكتاب: «وقد رأينا دعاوى الجهاد في هذه الأيام، في تفجيرات جزيرة بالي بإندونيسيا، ورأيناه في تفجيرات الرياض وتفجيرات الرباط. إلخ، رغم أنها تسبب انتكاسة كبرى فلم تنفع المسلمين بل أضرّتهم». كما يتحدث عن إنسانية الحرب في الإسلام، بالقول إن من جملة أخلاق أمة الإسلام والصالحين أنها لا تقتل ولا تقاتل من لا يقاتلها ولا يعتدي عليها، مصداقاً لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (االبقرة، 190).

ويفرد الكتاب باباً خاصاً لموضوعة الأمان والمستأمنين في بلادنا، فيقول إن الإسلام أدرك بحكمته وعظمته حاجة البشرية إلى الحرية في التنقل، وأدرك حاجة الدول المتحاربة إلى إثبات أمان لبعض أبناء هذه الدول المتقاتلة لصالح إنهاء الحرب، مثل المبعوثين والسفراء والرسل ولجان الصلح، ومن أجل هذا شرع عقد الأمان وهو العقد الذي يضمن لصاحبه السلامة والأمان من وقوع أي ضرر به أو عليه طوال فترة وجوده في بلاد المسلمين. وإعطاء الأمان من حق كل مسلم، أي من حق أي مسلم أن يدعو أو يستقدم أحداً من المدنيين بالضوابط والشروط التي تضعها الدولة لتنظيم هذه المسألة، كما بيّن الحديث الشريف: «ذمة المسلمين واحدة»، وكما فسّره الإمام ابن حجر: «ذمة واحدة أي أمانهم صحيح، فإذا آمن الكافرَ واحدٌ منهم وجب على غيره عدم التعرض له».

7 - استراتيجية وتفجيرات القاعدة.

الأخطاء والأخطار

وهذا الكتاب هو باعتقادي من أهم وأخطر الكتب، إذ هو يناقش بالدليل الشرعي كل الفتاوى التي اعتمدتها القاعدة لتبرير أعمالها وتفجيراتها، كما يناقش ويدحض بصورة علمية رائعة ما يسمى استراتيجية القاعدة في مواجهة الامبريالية والصهيونية، ورؤيتها لسبل الخروج من المأزق الذي تعيشه أمة الإسلام اليوم. ويؤكد على وجود رؤيتين متباينتين وطرحين مختلفين. يمثل الأول تنظيم القاعدة وأشباهه وأشياعه، ويمثل الثاني تيار المراجعات. ونقاط الاختلاف والافتراق تتعلق بفهم الأحكام الشرعية وتنزيلها على الواقع والاختلاف في فهم الواقع نفسه واستيعاب تحدياته، واختلاف أساسي في فهم الأولويات وترتيبها. لذلك يتحدث الكتاب بشيء من التفصيل عن الاستراتيجية التي تبنّاها تنظيم القاعدة في مواجهة الواقع الأليم الذي يحياه المسلمون اليوم. وباعتبار أن

القاعدة ترفع الجهاد شعاراً لها، فقد رأت الجماعة الإسلامية أن كل ممارسة غير شرعية للجهاد وكل حساب غير منضبط بميزان الشريعة من حيث تقدير الأمور والنظر في عواقبها، كل ذلك هو خطر من حيث إنه يرسم صورة غير صحيحة لمفهوم الجهاد في الإسلام، وإقراره يؤدي إلى التباس كثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه الفريضة، فضلاً عما يجره ذلك من أخطار يرتد أثرها -بل قد ارتد أثرها بالفعل ولا يزال- على الأمة الإسلامية بأسرها.

الفصل الأول من الكتاب يأتي بعنوان «استراتيجية القاعدة. فهم قاصر وقراءة خاطئة للواقع»، ويتناول استراتجية القاعدة بالنقد من وجهين: استراتيجية القاعدة، قراءة خاطئة للواقع؛ واستراتيجية القاعدة، فهم خاطئ لفريضة الجهاد.

ويطرح الكتاب الأسس الواقعية التي استندت إليها القاعدة في استراتيجيتها، وأهمها: الاستراتيجية الأمريكية وقضايا العالم الإسلامي، وهل هذه القراءة للاستراتيجية الأمريكية من قبل القاعدة تتسم بالدقة الموضوعية، أم أنها خاطئة في بعض جوانبها؟

ثم يتحدث عن مراحل الاستراتيجية الأمريكية تجاه قضايا العالم الإسلامي من عام 1945م حتى 2003م، ويخلص إلى أنها غير ثابتة وسلبية وظالمة، وأن التعامل الخاطئ معها فوّت بعض الفرص الجيدة التي كان يمكن توظيفها لمصلحة الشعوب والدول الإسلامية، فضلاً عن أن استراتيجية القاعدة تجاه أمريكا والصليبيين أسهمت في تسريع صياغة استراتيجية أمريكية أشد سلبية تجاهها وتجاه العالم الإسلامي.

وتحت عنوان «استراتيجية القاعدة. تقييم»، يحدد الكتاب خمس نقاط

للتقييم، هي:

استراتيجية القاعدة: خلل في قراءة الواقع؛ واستراتيجية القاعدة: أهداف مستحيلة أو ضبابية؛ واستراتجية القاعدة: وفن تجبيه الأعداء؛ واستراتيجية القاعدة: ومخاصمة ترتيب الأولويات؛ واستراتيجية القاعدة: استراتيجية الجمود.

ثم يتناول النتائج السلبية لاستراتيجية القاعدة، وهي: إنهيار الدولة الوليدة في أفغانستان، ومطاردة القاعدة والحركات الإسلامية في إطار العولمة الأمنية، والإضرار بقضايا الأقليات الإسلامية بالخلط المعتمد بين حركات المقاومة للاحتلال الإرهابي، وإفساح المجال أمام تحقيق الأهداف والطموحات الإسرائيلية، وتبنّي الولايات المتحدة لاستراتيجية تستجيب لأجندة اليمين المحافظ في الاندفاع نحو صراع الحضارات، وتعرّض الجاليات الإسلامية في أوروبا وأمريكا خصوصاً لمضايقات عنصرية وتشديد قوانين الهجرة واللجوء السياسي بها، والتأثير السلبي على الإسلام، وحدوث تقارب بين أمريكا وأوروبا الغربية بعد ما كان الخلاف يزداد يوماً بعد يوم في قضايا مثل الدرع الصاروخية.

ثم يتناول الفصل الثاني «تفجيرات القاعدة من الحادي عشر من سبتمبر إلى تفجيرات الرياض: تقييم شرعي»، فيستعرض القواعد الأصولية الضابطة لتنزيل الأحكام الشرعية على أرض الواقع، فيذكر ستاً من القواعد، وهي:

1 - ارتباط تنزيل الأحكام الشرعية باستيعاب الواقع بكل تفصيلاته المعقدة،

2 - ارتباط تنزيل الأحكام الشرعية بتحقيق المصالح ودرء المفاسد

والترجيح والموازنة بينهما عند التعارض والتزاحم،

3 - وجوب رعاية المآلات عند النظر في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع،

4 - وجوب رعاية توفر القدرة والاستطاعة على القيام بالحكم الشرعي عند النظر في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع،

5 - وجوب النظر في مدى قيام حالة «الضرورة» عند تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع،

6 - إن تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع هو من اختصاص العلماء والمجتهدين.

ويستعرض الكتاب أيضاً كل الفتاوى المتعلقة بقتل المدنيين، ويبيِّن موقف الإسلام في عدم استهداف المدنيين، كما يقرر الكتاب خطأ تنزيل الحكم الشرعي الخاص بإباحة انغماس المسلم في صف العدو للقول بجواز تفجير الطائرات المدنية والشاحنات الملغومة والخلل في تنزيل أحكام الإغارة والتبييت لإباحة استخدام التفجيرات العشوائية، وخطأ تنزيل الأحكام الخاصة برمي الترس وجواز الضرب بالمنجنيق للقول بجواز التفجيرات العشوائية، وصولاً إلى قضية العمليات الفدائية: هل هي انتحار أم استشهاد؟ وهذا من أخطر وأعمق المباحث التي يستعرضها الكتاب، مفصلاً مواقف العلماء والفقهاء حول الأمر، ومشدداً على القيود والضوابط الشرعية من جهة، وعلى المصالح المرجوة والمفاسد المترتبة. وبعد أن يؤكد الكتاب أن تفجيرات الرياض، هي من قبيل الهدف الخطأ في التوقيت الخطر، فإنه يهاجم السياسات الأمريكية الجائرة، ويدعو إلى إيجاد سياسة أمريكية عادلة، إلا أن ذلك يستوجب بداية

إيجاد بديل إسلامي لبريق القاعدة ويستدعي العمل على التوحيد بين أبناء الأمة الإسلامية تحت مظلة الحرية للجميع، وتوجيه الطاقة المختزنة للجهاد والتضحية لدى أبناء الأمة حيثما يوجد محتل غاشم أو مستعمر آثم.

سلسلة «الإسلام والقرن الحادي والعشرون»

وهي عشرة كتب، تسعة منها من تأليف الدكتور ناجح إبراهيم عبدالله، وواحد من تأليف الشيخ عاصم عبدالماجد محمد، إلا أنها كلها ممهورة بموافقة القادة الثمانية للجماعة، أي ما يعرف باسم «أعضاء مجلس شورى الجماعة».

وتشتمل السلسلة على الكتب التالية:

1 - تجديد الخطاب الديني:

يقدم الكتاب طرحاً متوازناً لقضية من القضايا الحساسة التي طرحت نفسها بقوة على الساحة المحلية والإقليمية والعالمية، في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، واعتبرها أحد أبرز علامات القرن الحادي والعشرين، وهي قضية تجديد الخطاب الديني. ذلك أنه في 11 سبتمبر/أيلول وجد المسلمون أنفسهم أمام لحظة كاشفة خطيرة وضعتهم أمام تحديات صعبة وجسيمة، وكان عليهم أن يحسموا أمرهم دون تباطؤ أو توان، فهم على غير إرادتهم صاروا أمام مواجهة لا طاقة لهم بها مع أمريكا وكل المعسكر الغربي. ويطرح الكاتب السؤال البديهي وهو هل نحن بحاجة إلى تجديد الخطاب الديني لترميم البيت من الداخل وإصلاح أمرنا ونظم شؤوننا، أم أن المواجهة تفرض الصمت والسكوت منعاً للفرقة والتمزق أمام العدو؟؟ وقد أشار المؤلف إلى أن هذه القضية اتسمت بحساسية شديدة نتيجة وجود تصورين متناقضين لها: الأول يرى أن مفهوم تجديد الخطاب الديني هو تغيير في الدين وتضييع لحدوده

وطمس لمعالمه وهدم لقيمه، ومن ثم فهو رفضه بالكلية؛ والثاني يرى أنه لا ينبغي الإبقاء على ما يسمى بالثوابت في ظل واقع يموج بالجديد داخل عالم متغير.

وبين الرفض القاطع لفكرة تجديد الخطاب الديني، والإغراق الشديد فيها إلى حد الإنسلاخ من ثوابت الدين، بين هذين الاتجاهين ينظر المؤلف للقضية نظرة مجردة، ويضعها تحت مجهر الشريعة، ويزاوج في نظرته بين الشريعة والواقع طارحاً التجديد في قضايا محددة وتحت عناوين واضحة، مثل: نحن والغرب، نظرية المؤامرة معوّق حضاري، كفانا جلداً لذواتنا، تصحيح مفهوم العبادة في الخطاب الديني الجديد، الخطاب الديني بين الأصالة والمعاصرة، الدين والدنيا خصام مفتعل، الديموقراطية بين الإنصاف والإجحاف، الإسلام وحقوق المرأة، الخطاب الديني وفقه الأولويات، معالم الإنصاف في تقييم الأشخاص، الدعوة صناعة حياة والدعاة صناع حياة.

2 - الحاكمية. رؤية شرعية ونظرة واقعية:

وفيه يستعرض الدكتور ناجح إبراهيم عبدالله، تحت عنوان «برقيات مهمة إلى شباب الأمة»، عدداً من البرقيات المتنوعة التي تشمل في مجموعها عرضاً وافياً لأبرز الشبهات التي أثارها دعاة التكفير مع الرد عليها، كما تصوغ في مجملها نظرية متكاملة للفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية، بعيداً عن جنوح أهل الغلو وأصحاب بدعة التكفير، مؤكداً أن الدعاة إلى الله هداة لا قضاة، وأن الإلتزام بالدين لا يعني تكفير المسلمين، كما أن ترك واجبات الدين هو عصيان لا كفران، وأن إقامة الحجة تعليم للجاهل وتذكير للناس.

ويحاول الكتاب تصحيح اللبس الذي أحاط بمفهوم الحاكمية، حيث جعل البعض منه قوساً يرمون به سهام التكفير نحو الآخرين، بالقول إن الحاكمية

ببساطة تعني وجوب الحكم بما أنزل الله وبما شرع الله، وأن يحل الحلال الذي أحله الله وأن يحرّم الحرام الذي حرّمه الله، وأنه ينبغي على كل مسلم يؤمن بهذا الوجوب تماماً كما يؤمن بوجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام وسائر واجبات الإسلام، فالحاكمية ليست «لوغاريتماً» يحتار المسلم في فك شفرته أو فهمه، كما يحب البعض أن يوهمنا بذلك.

وتحت عنوان: «بين حاكمية الله وحاكمية البشر»، ينتقد بعض المقولات الشائعة في بعض أوساط الشباب المسلم من تشبيه حكام المسلمين اليوم بجنكيز خان وغيره من حكام التتار، ويعقد مقارنة موضوعية بين مسلمي اليوم حكّاماً ومحكومين وبين التتار.

ويقوم بدراسة موضوعية لآيات الحاكمية «آيات سورة المائدة الثلاث» مستضيئاً بحديث الرسول، ومسترشداً بتفسير أهل العلم من الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة، ومناقشاً بطريقة علمية وشرعية لتأويل بعض الآيات التي انطلق منها البعض لوصم عوام المسلمين وجماهيرهم بالكفر.

ثم يختتم بالإجابة على التساؤل: هل أعطى الإسلام البشر حقاً في التشريع؟ وما حدود هذا الحق؟ وغيره من القضايا التي تمس جانب الحاكمية بشقيها.

ويركز الكتاب في الباب الثالث والأخير، بعنوان «الخروج على الحكام. عبر وعظات»، على ضرورة الوعي بالتاريخ وقراءته من خلال دروسه وعبره، فيما يعرف بفلسفة التاريخ، مؤكداً على أن التاريخ مخزن العبر ونهر زاخر بالعظات، وكتاب خالد محفور نقشت أحداثه على جدار الزمن، فهو قدر الله النافذ في خلقه وتدبيره للمماليك والدول.

وبعد أن يقلّب البصر في نماذج للخروج على الحاكم في الخبرة الإسلامية، يعود ليقلّب صفحات القرآن الكريم، ويقرأ قوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾(النساء، 128)، فيقول: «قرآناها فعرفنا أنه الحق فحملنا أنفسنا عليه، ودعونا إخواننا إليه، ومددنا أيدينا بالورد لأوطاننا. لتمضي الأوطان حاصدة ثمار هذا الصلح، فيسود الأمن ويعلو البنّاء ويخنس الأعداء وتفوت الفرص على الحاقدين والحساد»!.

لعل هذا الكتاب يحمل في ذاته أروع صور النقد الذاتي ومحاسبة النفس يمارسها شخص كان من أبرز المنخرطين في الدفاع عن نظرية الحاكمية والترويج لها منذ صاغها المرحومان المودودي وسيّد قطب. ومن هنا أهميته التاريخية إلى جانب قيمته الفقهية والعلمية الراقية.

3 - أحكام الديار. فقه متجدد لعالم متغير:

يريد الكتاب أن يشير ضمنياً إلى أن ما يسمى أحكام الديار (تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب أو كفر ودار معاهدة وغيرها. إلخ) هي من المسائل الاجتهادية التي تخضع لمعطيات الواقع، ومن ثم تتجدد بتجدد الزمان وتختلف باختلاف الأحوال. وهو بذلك يريد إغلاق السبيل أمام دعاة التكفير الذين يتخذون مسألة الديار منطلقاً خاطئاً ليحكموا به بالكفر على عامة الشعوب العربية والإسلامية.

ويتحدث الكتاب عن موقع فقه الديار على خارطة الفقه الإسلامي، وعن تطور فقه الديار مع تطور الدولة الإسلامية في زمن الخلافة. ثم يتحدث عما أصاب فقه الديار من توقف وانحسار في الوقت الذي كان فيه القانون الدولي في أوج تقدّمه وتطوره، ويحاول الإجابة على السؤال: كيف نشأ فقه الديار؟ وما

هي مراحل تطوره وظهوره؟ وهل تقسيم الديار إلى دارين: إسلام وكفر، أمر توقيفي له دليله القطعي من الكتاب والسُّنّة، أم أنه محض اجتهاد فقهي نشأ في ظل ظروف معينة أحاطت بدولة الإسلام في وقت من الأوقات؟ وما الذي دفع الشباب إلى القول بأن بلادنا هي دار كفر وحرب؟!.

ويتناول الباب الأول «أحكام الديار. النشأة. التطور. التجديد» عرضاً تاريخياً لقضية تقسيم الديار قبل أن يجيب على تساؤله: هل الحكم على الديار أمر اجتهادي؟ أم أنه حكم توقيفي؟ شارحاً أسباب اختلاف الفقهاء في تعريف الديار، وداعياً في الوقت نفسه إلى «فقه الديار. دعوة لاجتهاد معاصر».

ويتحدث في الباب الثاني «ديار الإسلام حقائق وأوهام» عن ثلاث قواعد، هي: استصحاب الأصل، واليقين لا يزول بالشك، ولا عبرة بالتوهم. ويقول: إن الديار لا تتبع حكامها على اعتبار أن ترك شيء من واجبات الدين عصيان لا كفران، ولا تختزل الدولة كلها في شخص الحاكم.

ويوجه المؤلف حديثه للشباب قائلاً: «أوقد شمعة خير لك من أن تلعن الظلام، فأنتم إنما بعثتم للبناء لا للهدم، فاستنبتوا الخير في أرض الله كما استنبتها أجدادكم وآباؤكم، ولا توقفوا مسيرة النماء والخير، وازرعوا الحب بينكم وبين أرضكم ودياركم».

ولعله من المهم الإشارة هنا إلى أن أول من تناول المسألة من الجانب الفقهي والتشريعي التجديدي هو الشيخ محمد الغزالي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والدكتور محمد سليم العوا والمستشار طارق البشري، إذ كان لهم السبق والفضل في توضيح هذه المسالة بنفس وضوح ودقة وشرعية ما جاء في مراجعات الدكتور ناجح.

4 - هداية الخلائق. بين الغايات والوسائل:

يعالج الكتاب أبرز قضية في مسيرة العمل الإسلامي وهي قضية الخلط بين الغايات والوسائل، وهي إحدى صور الخلط بين الثوابت والمتغيرات، الذي ترتب عنه إلباس بعض الوسائل ثوب الغايات من حيث الثبات واللزوم والاطراد، ما كان له مردود سلبي خطير في مجال الحياة العامة. ومقصد المؤلف هو ترسيم الحدود الفاصلة بين الغايات والوسائل وبسط آفاق رحبة من الوسائل والخيارات الشرعية لإقامة الدين، وذلك لينتقي العاملون للدين أنسبها لواقعهم وأكثرها توافقاً مع الشرع الحنيف.

فالغايات هي من الثوابت التي لا تتغير، وأما الوسائل فهي قابلة للاختيار من بينها، بحيث يقدم بعضها على بعض، أو يتوجب بعضها ولا يتوجب البعض، أو في وقت دون آخر، بل قد يحرّم بعضها في واقع معين، واختيار الوسائل يتم في ضوء دراسة الواقع ومراعاة مقاصد الشريعة.

وبعد أن يعرض الكتاب لمسألة فض الاشتباك بين الوسائل والغايات، مبيّناً ماهية كل منهما في الشريعة، داعياً إلى فهم الفرق بينهما، وفهم ارتباط الغاية بالوسيلة المؤدية إليها، وفهم واقعية الوسيلة، يتناول الفصل الثاني الدعوة الإسلامية من زاوية المواءمة الشرعية بين الواجب والواقع، ومن خلال التأكيد على أن الإخلاص قرين التوفيق، وأن جني العسل ممكن مع الحفاظ على خلية النحل دون كسرها، وهو يدعو الدعاة والعاملين للإسلام إلى مشاركة الناس أفراحهم وأحزانهم، وإلى مخاطبتهم بما يعرفونه، ويقول بأن حمل العصا ليس من السُنّة وأن المطلوب التفريق بين السنن المندوبات وسنن العادات، وتعلّم ضرورة الموازنة بين السُنّة والعادات. ثم ينتقل إلى مفهوم الحسبة ودورها

في صياغة المجتمعات، داعياً إلى علاقة راشدة بين المحتسبين ومجتمعهم، ومقدماً أمثلة على صور عصرية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتحت عنوان «التحالف على الخير»، يتحدث عن صور التحالف في حياة النبي، وضرورة التحالف لأمتنا اليوم، وصور من التحالف في العصر الحديث، وأسباب ضعف التحالفات العربية والإسلامية، مؤكداً على التعايش السلمي وتلاقي الحضارات، الذي يعبّر عنه نموذج مهاجري الحبشة.

ويبرز الكتاب الكثير من المعاني الرائعة ومنها: عين الحكمة في الدعوة إلى الله لأن يجمع الدعاة بين الصدع بالحق وعفة اللسان، وبين التمسك بالدين والإحسان إلى الناس، وبين مراعاة الحق وملاطفة الخلق، وأن بلاد المسلمين أحوج ما تكون اليوم إلى تحالفات داخلية تجمع الكلمة وتوحد الصف وترتفع بأبناء الوطن الواحد عن النزعات التي تذهب قوتهم وتمكن الأعداء منهم. وأن الإسلام دين منفتح يتمتع بقوة ذاتية تجعله لا يخشى الانفتاح ولا يتوجس من الحوار المستمر البنّاء مع غيره من الحضارات. وأن الحماسة للدين شيء عظيم شرط أن تكون مضبوطة بالشرع ومنسجمة مع السنن الكونية ومحكومة بالعقل والحكمة. وإلا فسوف تؤدي إلى الإحباط. لأن الله لا يغير سننه لعجلة أحد. ورحم الله الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي كان يردد دائماً أن سياسة الإسلاميين من القاعدة وأشباهها هي حماس من دون علم أو فقه، وسياسة من دون ورع أو تقوى.

5 - دعوة للتصالح مع المجتمع:

في هذا الكتاب يحاول المؤلف (الدكتور ناجح ومعه أركان الجماعة) استعادة زبدة فكر وفقه المراجعات، من حيث الجمع بين الاعتذار عن الأخطاء

التي وقعت فيها الجماعة من جهة، وبين تقديم اجتهادات فقهية ومرجعية جديدة، ونقلها لأبناء الجماعة والشباب المتديّن بشكل عام من جهة أخرى. ويركز المؤلف على فكرة التصالح ما بين الشباب المتدين وباقي فئات مجتمعاتهم، داعياً إلى نبذ كل ما من شأنه إشاعة الفرقة وبث روح الشقاق والخلاف بين أبناء الوطن الواحد والدين الواحد. ولذلك فإن صفحات الكتاب تبدو أشبه ما تكون بمناظرة مفتوحة يطرح خلالها حججه وبراهينه على طرف آخر مفترض، مكثراً من ضرب الأمثلة وسرد الاستشهادات.

كما يحرص المؤلف على تحديد الدافع والرسالة التي يريد إيصالها عبر صفحات الكتاب، ملخصاً ذلك في كون الكتاب «محاولة متواضعة لتقريب المسافات بين الشباب المتدين وبين مجتمعهم، فقد دأب الكثير من الشباب المتدين على قطع الصلة بينه وبين مجتمعه إلى درجة فك الارتباط الذي يربط بينه وبين أقاربه وجيرانه، وذلك بزعم التميز بالإيمان، وعدم التميع في جهالة العوام التي تبعد عن صحيح الدين».

ويشمل الكتاب أربعة فصول، يؤصل الفصل الأول المسمى: «الانتماء إلى الأوطان لا ينافي الانتماء للإسلام»، لمكانة الوطن في الإسلام، ضارباً الأمثلة على عظم مكانة الوطن والوطنية، ومؤكداً أن «الوطنية الحقة هي التي ينبع معناها من الدين، وتسير في نفوس الناس على هدى من تعاليمه، فنحن ننكر المغالاة فيها برفعها فوق حدود الدين، كما ننكر في ذات الوقت التهاون فيها بزعم أنها تضاد الدين وتوافق التعصب لغير الحق».

ويرصد الفصل الثاني، «لا للصدام مع المجتمع»، الأسباب التي توجد الخلاف بين أبناء الوطن الواحد، مشدداً على أن هذه الاختلافات يجب ألا تشكل بأي حال من الأحوال مسوغاً للصدام مع باقي المجتمع، على أساس أن

الاختلاف بين بني البشر أمر مقدر من الله عز وجل.

ويعتبر أن ليس كل اختلاف يُنظر إليه على أنه شر محض، فأحياناً يكون اختلاف الآراء وتباين وجهات النظر مدعاة لإثراء الحركة الفكرية والفقهية، ولذا فإنه يقسم الخلاف الواقع بين المسلمين إلى نوعين: اختلاف التنوع واختلاف التضاد، ويعرف النوع الأول بأنه ما لا يكون فيه أحد القولين مناقضاً للأقوال الأخرى، بل كل الأقوال صحيحة، ضارباً المثل على ذلك بالاختلاف في المستحب الذي كان يفعله النبي وغير المستحب الذي كان يتركه.

وفي الفصل الثالث يحاول طرح تصور لطبيعة العلاقة بين الدعاة وعوام الناس، والقائم أساساً على الهداية ودعوة الناس، لا الدعاء عليهم، ويسوق العديد من الأمثلة المدعمة لوجهة نظره، ثم يخصص الفصل الرابع للتشديد على القيمة الضابطة للعلاقة بين الشباب المتدين وباقي أفراد المجتمع، وهي: الدين المعاملة.

وفي هذا السياق يوضح الفارق بين المداراة والمداهنة، لافتاً إلى أن الأولى تعني بذل شيء من الدنيا ابتغاء خير وصلاح الدين، وللدين، ونيلاً للأجر والمثوبة في الآخرة، كما أنها تعني حسن السياسة وكمال الكياسة؛ إذ إننا مأمورون بالإحسان إلى كل الناس، أما المداهنة: ففيها تخلٍّ عن شيء من الدين وتهاون فيه ابتغاء مصلحة دنيوية عاجلة، تعود على صاحبها بالخسران والخذلان في الدنيا في قلوب الناس، وفي الآخرة عند علام الغيوب.

وفي الخلاصة أن الكتاب يؤكد على أن أهل الدين والتدين الحق هم أعظم الناس إخلاصاً لوطنهم وأكثر الناس عملاً لصالح بلادهم. فالوطنية الحقيقية ليست بضاعة قولية شعاراتية تستورد من الخارج وإنما هي تنبع من

ثقافة الناس وحياتهم وأساسها الدين. كما أن الانتماء للوطن والتعايش فيه بروح الإسلام يستلزم العدل مع كل قاطنيه ويوجب الإحسان إليهم حتى لو كانوا على غير ديننا. وعلينا أن نتمثل بأخلاق النبوّة وآداب المعاملة النبيلة التي تجمع ولا تفرق، وتحنو فلا تقسو، وتستعلي على حزازات النفوس طلباً لتأليف الناس وكسب ودّهم.

6 - حتمية المواجهة. وفقه النتائج:

النقطة الأساس في الكتاب هي التفريق بين منهج الإسلام و اجتهادات البشر في ضوء هذا المنهج. فمنهج الإسلام منهج معصوم بعصمة الله عز وجل. ولكن عصمة المنهج وقدسيته لا تعني بالضرورة عصمة الاجتهادات البشرية ولا تستلزم قدسيتها. ويهدف الكتاب في ضوء هذا التفريق إلى تسليط الضوء على فكرة حتمية المواجهة المسلحة مع أنظمة الحكم القائمة في بلاد الإسلام ويعيد النظر فيها على ضوء الضوابط الشرعية. ويدعونا المؤلف إلى التمسك بمعاني القرآن، ومبادئ السُنّة، والقواعد التي أرساها وعاشها سلفنا الصالح؛ لأنه ليس لأحد مهما علت درجته أو عظم جاهه، أو اتسعت ثقافته أن يلزم نفسه أو غيره بما لم ينزله القرآن، وما لم توجبه السُنّة، وإلا فهو الضلال والهوى واتباع الشهوات.

ويعترف أن استقرار الحياة وصفاء الذهن يدفعان نحو إدراك الحقائق واضحة جلية، بعيداً عن المؤثرات والتشويش، أما في حلبة الصراع، فتهب العواصف ويثور الغبار وتزيغ الرؤية، وتزداد القلوب سخونة والنفوس حنقاً وغضباً، ويبدأ المرء يضع النظريات ويبني القواعد ويرسّخ المبادئ التي يراها لازمة في صراعه المحموم، ليطعم الأرض لهيب الانتقام، وينطلق وراءه أتباع ومؤيدون، كلهم قد ازداد قناعة بهذه القواعد وتلك النظريات حتى إنه ليموت

من أجلها.

ويشير إلى أن قضايانا العادلة ليست مسوغاً لأن نفعل ما نشاء، كما أن بطش غيرنا بقسوة ليس مبرراً أن نتصرف معه كما نرى ونختار، إذ علينا ألا نعيش أسرى آرائنا، وإذا كان عمر رأى حتمية المواجهة مع المشركين في الحديبية، واعتبر كل ما سواها دنية في الدين، لأنه على الحق وغيره على الباطل، إلا إن الرسول علّمه كيف يكون عبداً يدور مع مصلحة الإسلام، وكيف يسمو بنفسه عن سياسة ردود الأفعال غير المحسوبة، فقال له: «إني عبدالله، ولست أعصيه، ولن يضيعني».

وحول هذه المعاني يدور هذا الكتاب حيث يفرق الفصل الأول «لا قدسية للفكر البشري»، بين الشريعة والفقه، فنصوص الشريعة واجبة القبول، أما قول الفقيه فيمكن قبوله أو رده، بضوابط شرعية يعرفها أهل الاختصاص، ويقول: إن الإسلام وحي معصوم، أما الفكر الإسلامي فهو عمل العقل البشري في فهمه، والحكم الإسلامي هو عمل السلطة التنفيذية في تنفيذه، وكلاهما لا عصمة له، والخطأ المنسوب للمجتهد، هو خطأ من جنس القصور البشري لا القصور الديني، ولذلك لا يُعّد عيباً في الدين ولا قدحاً في العلم، وإن أخطر ما يترتب على القول بالحتميات هو إلغاء العقل والتفكير، والجمود على الرأي الواحد، والوقوف عن متابعة عجلة الزمن التي لا تتوقف أبداً.

أما في الفصل الثاني، «عدالة القضية لا تعنى حتمية المواجهة»، فيقول المؤلف: إن حتمية المواجهة ليست سُنّة كونية ولا حكماً شرعياً، وإنما هي فتوى قد تصيب وتخطئ، ولا تتعدى لكل زمان ومكان، كما إن القول بحتمية المواجهة يعنى أنه ليس هناك بديل شرعي آخر لسياسة الواقع، وتحقيق مصالح الإسلام والمسلمين، وهذا قول غير صحيح.

وعلى أهل المحبة الصادقة لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم أن يدوروا مع الحق حيث دار، وأن يتخلوا عن كل اسم وشكل ثبت لهم أنه لا يناسب واقعهم، نظراً لأن العواطف وإن كانت صادقة لا تضبط وحدها سيراً، ولا تهدي سبيلاً، ولا تصلح ديناً ولا دنيا، ولا بد من حسابات دقيقة منضبطة بالشرع ومراعية للواقع.

وجاء الفصل الثالث، «فقه النتائج، ماهيته، وأهميته»، ليعالج بعض القضايا بالقول: إنه علينا دائما أن نعيش مآلات الأمور ونتائج الأعمال، ولا تدفعنا العاطفة المتوثبة إلى الرضا باللذة العارضة، فنأخذ بأقل النصيبين، وأبخس الحظين، وإن الموازنة بين الإقدام على الفعل، وبين الإحجام عنه، باعتبار ما يخلّفه من آثار، وما يترتب عليه من نتائج، هي مما يحض عليه الشرع الحنيف ويوجبه العقل السليم.

إن الثبات على الدين ليس معناه الثبات على فكرة معينة من الدين أو التمسك بجزء معيّن فقط من الدين، ولكن معناه إقامة القلب على ما يرضي الله في كل وقت وحين.

7 - فتوى التتار لشيخ الإسلام ابن تيمية. دراسة وتحليل:

ينطلق هذا الكتاب من مُسلّمة أن الأزمة الخطيرة التي تعاني منها الأمة الإسلامية لا تكمن في غياب الكنوز المادية والأدبية، وإنما في غياب الأفذاذ الذين يستطيعون الإفادة من هذه الكنوز، فيحسنون فهمها، وينهضون للعمل بها. وقد حرص المؤلف في هذا الكتاب على إماطة اللثام عن بعض الجواهر المكنونة في شريعة الإسلام و إبراز عدد من معانيها وأهمها تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والعرف، والشارع الحكيم جعل الإنسان مكلفاً بأحكام الشريعة حسب استطاعته. وقد امتلك الفقه الإسلامي سمات عظيمة وخصائص

جليلة ميزته منها: الربانية، والوازع الديني، والإنسانية، والشمول، والإحاطة، والأخلاقية، والموضوعية، والوسطية، والتوازن بين الفردية والجماعية، والقدرة على النماء والتجدد. وانطلاقاً من ذلك يعمل المؤلف على تبيان خطأ استناد بعض التيارات الإسلامية في خروجها على حكام بلاد المسلمين إلى فتوى ابن تيمية في التتار.

ويوضح الكاتب أن إسقاط فتوى ابن تيمية في التتار على واقع بلاد المسلمين اليوم هو إسقاط خاطئ، لوجود اختلاف كبير بين التتار وحكومات البلاد الإسلامية اليوم، من حيث وصف كل منهما الذي يناط به حكمه، ومن حيث علاقة كل منهما ببلاد الإسلام.

وأفاض الكتاب في شرح واقع المسلمين اليوم، وبيّن خطورة المرحلة التي يحياها الإسلام والمسلمون، وأن هذا يتطلب جمع الكلمة وتوحيد الصف حتى يتسنّى للأمة الخروج من أزمتها والحفاظ على هويتها وسلامة أوطانها.

وتحدث في الفصل الأول عن طبيعة الأحكام الشرعية تحت عنوانين، هما: «الأصل في جميع الأحكام تحقيق مقصود الشارع»، و«الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة»، وذكر جملة من المسائل بخصوص الفتوى، وهي: أن تغيّر الفتوى مبني على مصلحة المسلمين، والمصالح تتغير بتغير الواقع، معطياً أمثلة وأدلة على تغير المصالح بتغير الواقع، وأن الفتوى تتغير بتغير الزمان.

ثم ينتقل إلى الفصل الثاني وعنوانه «فتوى التتار. قراءة صحيحة»، حيث جعلها الكاتب مثالاً على تغير الفتوى الشرعية من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، وفي نفس الوقت يعالج أمر فتوى أسيء فهمها وأسيء نقلها، فقد نقلت من واقعها الذي أفتيت فيه إلى واقع آخر مُنبتّ الصلة عن الواقع الراهن،

ويطرح سؤالاً هو: هل يجوز نقل هذه الفتوى إلى واقع المسلمين اليوم؟ مبيّناً خطأ ذلك بشيء من التفصيل.

وتحت عنوان «ليس كل تشريع بشري يعد باطلاً»، يتناول الفصل الثالث الخصائص العامة للشريعة الإسلامية، وهي: الربانية، الأخلاقية، والواقعية، والإنسانية، والتناسق، والشمول، ويتحدث عن أنواع المصالح، وهي: المصالح المعتبرة، والمصالح الملغاة، والمصالح المرسلة، وشروط الأخذ بالأخيرة في الفتاوى. ويستعرض بعض الفتاوى الحديثة التي أخذت بالمصالح المرسلة، ويوضح ما يدخل في نطاق المصلحة المرسلة ولا يصطدم مع الشريعة، مركّزاً على تعدد الاختيارات الفقهية.

ويختتم بالقول: «إن عنصر الثبات في الإسلام هو الذي يحفظ للحياة استقرارها وللأمة الإسلامية هويتها، ولولاه لتغير وجه الدين وطمست معالمه وذابت شخصية المجتمع المسلم، أما عنصر المرونة فهو يكمل الصورة ويتممها ويكسب هذا الدين قدرة فائقة على مواكبة تغير العصور وتطور الأزمنة، فهما جناحان لا غنى عنهما، وقاعدتان لا قيام للشريعة الغراء إلا باجتماعهما».

8 - نظرات في حقيقة الاستعلاء بالإيمان:

والاستعلاء بالايمان هي إحدى الموضوعات الأساسية في فكر الشهيد سيّد قطب، التي يحاول الدكتور ناجح تفسيرها إسلامياً من خلال التفريق بينها وبين الاستعلاء بالذات، إذ إنهما يختلطان برغم ما بينهما من خطوط فاصلة، إلا أنها قد تخفى في الكثير من المواقف على الناس، فيتحول الإنتصار لإعلاء كلمة الله إلى الانتصار لرأيهم ومبادئهم إعزازاً لأنفسهم بما لذلك من ضرر بالغ على القلوب، فضلاً عن جلب أسباب البغضاء والعداوة بين الناس. فالاستعلاء

بالإيمان لا يعني التعالي على الناس والتكبر عليهم، ولا يعني الغلظة أو الشدة على العصاة سواء كانوا من المسلمين أم من غير المسلمين. ذلك أن شريعة الله قامت على ميزان العدل، وأن أخلاق الإسلام قامت على الإحسان إلى الناس جميعاً. ولا يعقل أن يأمر الإسلام بالعدل والإحسان إلى الناس، ثم يأمر في ذات الوقت بإهدار حقوقهم وإهمال بشريتهم بدعوى الاستعلاء بالإيمان.

كما أن من يهمل الأخذ بالأسباب ويعرض عن التوافق مع سنن الله الكونية لا يكون مستعلياً بإيمانه لأن الإيمان وحده لا يكفي للنصر على الأعداء دون أن يكون مصحوباً بقوة الأسباب. ولا يجوز أن ينسى الإنسان قدراته بدعوى الاستعلاء بالإيمان. والأمة التي تعرض عن الأسباب لا تأخذ بها هي أمة من العاطلين والكسالى. ومن المستحيل أن تقوم على أكتافها حضارة. وينبغي ألا ينسينا الاستعلاء بالإيمان حدود طاقتنا وقدرتنا، وألا يحملنا على التقصير في الأخذ بالأسباب، فإن سنن الله الكونية لا تحابي أحداً.

والقائد الحكيم هو الذي يستطيع الجمع بين الواجب والواقع، فلا يهدر الواجب الشرعي تحت ضغط الواقع، ولا يهمل الواقع بحجة إقرار الواجب.

9 - تطبيق الأحكام من اختصاص الحكّام: الحدود، إعلان الحرب، الجزية:

يناقش الكتاب بعض الممارسات الخاطئة من بعض الشباب المسلم بدافع الحماسة للدين والغيرة على الحرمات، التي يترتب عليها استعداء العامة من الناس على هؤلاء الشباب، والأخطر من ذلك أنها تُحدِث نوعاً من التنازع مع الحكام الذين لا يمكن بحال أن يقبلوا باستلاب ما هو من صميم اختصاصهم، وعين ولايتهم وسلطانهم.

ويسعى الكتاب إلى أن يرسي مبدأ هاماً وقاعدة ضرورية في التعامل مع نصوص الشريعة، وهو أنه ليس كل خطاب شرعي متوجهاً لكل أحد من المسلمين للعمل به، وإن كان يجب على الجميع الإيمان به والدعوة إليه، وثمرة هذه القاعدة تظهر جلياً في فض الإشكال في كثير من المسائل، ولا سيما تلك التي تخص الحكام.

ويتألف الكتاب من ثلاثة فصول غير المقدمة والخاتمة، تتناول قضية الخلط والالتباس والتداخل على أرض الواقع حول ما اختصت به الشريعة الحكام من مهام ووجبات، واتجاه البعض إلى استلاب هذه الواجبات والسعي إلى إنفاذها، ما كان له مردود عملي وواقعي سيئ وخطير، وعلى رأس تلك المهام: إقامة الحدود الشرعية، وسلطة إعلان الحرب على الدول الأخرى، وقضية الجزية.

وتحت عنوان «إقامة الحدود للحكام لا للآحاد»، يؤكد المؤلف أن الخلل يقع بسبب عدم إدراك حدود الخطاب الشرعي، ويعطي مثالاً على التطبيق السيئ للحدود من الأفراد، وهو الثأر في صعيد مصر، قبل أن يناقش الحكمة من تخصيص الشريعة للحكام لإقامة الحدود.

وينتقل إلى الفصل الثاني «إعلان الحرب. قرار الأمة بلسان حكامها» في محاولة للإجابة على سؤال هو: ما المبررات التي جعلت الحكام أقدر الناس على اتخاذ قرار الحرب؟

أما الفصل الثالث «الجزية. قراءة صحيحة» فيتحدث عن صور لعقود الجزية في عصر النبوّة، والحقوق والواجبات في عقد الذمة، وهل يجوز للحاكم تحصيل الجزية باسم الزكاة؟ ومشاركة أهل الكتاب في الجيش والشرطة هل

تسقط الجزية؟ وماذا لو حصّل الجزية الأفراد والجماعات؟

وفي الخاتمة يرفض تطبيق الجزية من أجل تحصيل بضعة ملايين من الجنيهات لن تقدم أو تؤخر شيئاً في اقتصاد البلاد؛ لأن ذلك قد يدفع أهل الكتاب لطلب النصرة من الغرب المسيحي وبالذات أمريكا التي تزعم أنهم مضطهدون، وأنهم تبتز أموالهم بسبب دينهم.

10 - إيضاح الجواب عن سؤالات أهل الكتاب:

قام بتأليف هذا الكتاب الشيخ عاصم عبدالماجد، وأقرّه أعضاء مجلس شورى الجماعة، بهدف تقديم أسس واقعية منضبطة شرعاً وممكنة عقلاً لحدوث نوع من التعايش بين أهل الكتاب والمسلمين بعامة والحركات الإسلامية بخاصة، دون الحاجة إلى اللجوء إلى النظريات الساقطة -حسب قوله- للتقارب بين الأديان أو توحيد الديانات، فهي نظريات مرفوضة ليست منا نحن المسلمين فحسب، بل أيضاً من أهل الكتاب.

يقع الكتاب في ثلاثة أبواب، قام في الأول منها بتفنيد الدعاوى التي تزعم أن أهل الكتاب قد اضطهدوا على أيدي المسلمين، عبر استعراض سريع لوضع أهل الكتاب في مختلف المراحل الزمنية للدولة الإسلامية منذ الخلافة الراشدة، وفي المقابل أورد بعض صور اضطهاد أهل الكتاب للمسلمين.

أما الباب الثاني، فذكر فيه ما يجوز وما يجب وما يحرّم في المعاملات مع أهل الكتاب، وقد فصَّل ذلك في ثلاثة فصول، يسبقها فصلان كالتمهيد لهما، أولهما: تحدث فيه عن العدل وتحريم الظلم كسمة عامة من سمات التشريع الإسلامي، وثانيهما: تناول طبيعة العلاقة بين الحركات الإسلامية وأهل الكتاب، وأنها ليست كالعلاقة بين الدول وأهل الكتاب من رعاياها الذين يطلق عليهم

مصطلح «أهل الذمة».

وأفرد الباب الثالث من أجل تصحيح خطأين، هما: الأول ما يظنه البعض من جواز أخذ الجزية من أهل الكتاب لغير الإمام الممكَّن، والثاني: استباق بعض العاملين للإسلام الوقائع بالأحكام والحديث عما سيؤول إليه، الأمر بين أهل الكتاب ودولة الإسلام في مستقبل الزمان مما هو في علم الله تعالى، ولا نعلم نحن هل سيقع ومتى سيقع، وإذا وقع على أي وجه سوف يقع؟

قصة مراجعات جماعة الجهاد

بحسب المصادر الجهادية فإن نبيل نعيم، قائد أكبر فصيل لتنظيم «الجهاد» داخل السجون، هو من بدأ أول محاولة لإجراء مراجعات فقهية للتنظيم في صيف عام 2004، ولم يكن متوقعاً على الإطلاق أن يبدأ أي من الفصائل الجهادية في مراجعات فقهية بعد الجدل الكبير الذي أثارته مراجعات الجماعة الإسلامية، التي نجحت في إطلاق سراح جميع معتقليها من السجون في أكبر عملية إفراج تشهدها السجون منذ خروج أعضاء جماعة الإخوان المسلمين في عهد الرئيس السادات.

رغم أن نعيم يقود أكبر فصيل للتنظيم داخل السجون، على اعتبار أن أيمن الظواهري سلمه القيادة منذ عام 1984، عندما رحل إلى السعودية، ومنها إلى باكستان، فإن نعيم واجه رفضاً كبيراً من جانب المجموعات الجهادية الأخرى، وخصوصاً مجموعة مجدي سالم، منافسه التقليدي، الذي تسلّم قيادة مجموعته من عبود الزمر، ودارت بينهما حساسيات كبيرة، قام نبيل نعيم الذي قدم نفسه للصحف آنذاك في بياناته، التي كشف فيها عن مراجعاته الفقهية، على أنه أحد أعضاء اللجنة الشرعية لتنظيم الجهاد، قام بعمل «مسودة»، طالب

فيها بعدم استخدام السلاح مرة أخرى، وطالب بتفسير جديد لنظرية الخروج على الحاكم الشهيرة، المعروفة بـ«الحاكمية»، وقال إنه يجب أن تحال إلى العلماء في الأزهر والعلماء المعتدلين، وإن جماعة الجهاد يجب عليها أن تطرح معتقداتها الشخصية جانباً في مسألة الخروج على الحاكم، لحين الفصل فيها من جانب العلماء.

يقول منتصر الزيات، محامي الجماعات الإسلامية: كانت هذه المحاولة هي أولى الإرهاصات لمجموعات الجهاد داخل السجون، وفوجئ بها المهتمون بالحركة الإسلامية. إذ لم يكن متوقعاً أن يقدم «جهادي» واحد على مراجعات فقهية، لا سيما أن الكثير منهم انتقدوا مراجعات الجماعة الإسلامية، وقالوا عنها إنها تقترب من الأفكار العلمانية - على حد قولهم.

وبدأ نعيم يجري حواراً حول هذه المسودة وهذه المطالب مع مجموعته، حيث أيدوها بموجب مبدأ «السمع والطاعة»، ووافقت على ما طالب به وأيدته.

من جهة أخرى بدأ نعيم بحوارات مع قادة المجموعات الأخرى وأعضائها، وبدأ يكسب أرضاً داخل بعض المجموعات الأخرى، ويجمع الآراء حول ما كتبه، إلى أن أعلنت مجموعات الشيخ أحمد يوسف حمد الله، والدكتور أحمد عجيزة والشيخ أمل عبدالوهاب تأييدها مراجعاته.

وفي المقابل، تحفظت مجموعات على مراجعات نعيم، مثل مجموعة المرج، التي يقودها مجدي سالم، ومجموعة أبو زعبل التي يقودها أحمد سلامة مبروك، ومجموعات أخرى، ورفضت هذه المجموعات أطروحة نعيم، وكان أكبر العوائق هو المجموعة التي يقودها مجدي سالم. وعن سبب ذلك يقول منتصر الزيات إن هناك خلافات تنظيمية قديمة بين نعيم ومجدي سالم، حيث إن

أيمن الظواهري وسيّد إمام أو «الدكتور فضل» سلّما إمارة المجموعة الجهادية التي كانا يقودانها إلى نبيل نعيم بعد رحيلهما إلى باكستان، وفي المقابل تولّى مجدي سالم مجموعة عبود الزمر بعد دخوله السجن على خلفية اتهامه في عملية اغتيال الرئيس السادات، غير أن نعيم استطاع -والكلام للزيات- أن يضم معظم أعضاء مجموعة الزمر، وهو ما سبب الحساسية بينهما، وهناك سبب آخر لرفض هذه المجموعات محاولة وأطروحة نبيل نعيم، وهي أن هذه المجموعات ترى أن نعيم ليس لديه الأهلية العلمية والشرعية الكافية من وجهة نظرهم، وفي المقابل كانت المجموعات المؤيدة لنعيم تقول إنه أمير حركي كبير وخليفة الظواهري والشيخ سيّد إمام، وهما أكبر قياديين لتنظيم الجهاد في مصر، وراجت مقولة شهيرة آنذاك بين المعتقلين تعليقاً على «أطروحة نعيم»، وهي: «من ركب سفينة نبيل نعيم فهو آمن».

وسط هذا الجدل بين مؤيد ومعارض لأول محاولة مراجعة فقهية، ظهر فكر الشيخ سيّد إمام داخل السجن وكان ذلك عام 2006. كانت القاهرة قد تسلمت إمام من اليمن عام 2004 لكنه ظل صامتًا لعامين. وعن سبب ذلك يقول الزيات إن «إمام» كان قد مر على جميع الأجهزة الأمنية قبل إيداعه السجن مع المجموعات الجهادية. في رحلة استغرقت عامين كاملين.

وفي عام 2006 بدأت المراجعات الفقهية تدخل منعطفًا جديدًا، خصوصاً أن الرجل «سيّد إمام» يملك أرضية كبيرة ومساحة مشتركة مع جميع المجموعات الجهادية، فهو عالم يمثّل مرجعية ومعروف عنه الانضباط الفقهي، ولا يقدر أحد على انتقاده، أو الأخذ والرد عليه لما للرجل من مكانة كبيرة داخل تنظيم الجهاد بخاصة، والحركات الإسلامية بعامة.

وللحقيقة فإن إمام لم يبدأ في مراجعاته من داخل السجن مباشرة،

لكنه قام بذلك بالفعل أثناء وجوده في اليمن، كما يقول أسامة أيوب، قيادي تنظيم الجهاد، ومسؤول اللجنة الشرعية السابق في بيشاور، الذي يعيش كلاجئ سياسي في ألمانيا: منذ أنِ رحل إمام عن باكستان إلى اليمن. هناك بدأ في مراجعة أفكاره وخصوصاً ما جاء في كتابيه «العمدة في إعداد العدة» و«الجامع في طلب العلم الشريف». وقال أيوب: «أرسل لي إمام خطابات ورسائل يؤكد فيها رفضه القتل، ومعظم أفكار الجهاد وأكد أنها خاطئة».

يعود منتصر الزيات للإشارة إلى أن إمام بدأ يحتك بالمجموعات الجهادية وقادة فصائلها، وأقام حواراً مباشراً معهم، حيث دارت المناقشات مع المؤيدين والمعارضين، ورغم أن ذلك أخذ منه جهدًا ووقتًا كبيرين فإن إمام نجح في النهاية وبالتحديد أوائل شهر أبريل/نيسان الماضي في توحيد قرار المراجعات الفقهية لقادة فصائل الجهاد. وبدأ سيّد إمام في عقد ندواته وإلقاء المحاضرات والدروس على أعضاء المجموعات الجهادية المحبوسين، انطلاقاً من سجن الفيوم، ومكث إمام هناك 21 يوماً متصلة يحاضر في تفاصيل المراجعات الفقهية للجهاد، التي كان قد انتهى من إعدادها.

وظل إمام يجوب السجون ويلقي المحاضرات والدروس، وشهد فقه المراجعة تجاوباً كبيراً من جانب الأعضاء، وبدأت الأجهزة الأمنية في إطلاق سراح المعتقلين، في المقابل قامت قيادات الجماعة الإسلامية، وعلى رأسهم كرم زهدي وناجح إبراهيم بلقاء إمام والمشاركة في الندوات والمحاضرات الفقهية، التي تدعو إلى الفقه المعتدل والعدول عن جميع أفكار العنف.

ولم ينته دور إمام عند هذا الحد، بل نجح في جذب جماعات أخرى لحضور دروس ومحاضرات المراجعات، منها جماعة «الناجون من النار» وقائدها مجدي الصفتي الذي أصدر بياناً أعلن فيه تأييده الكامل مراجعات

الدكتور سيّد إمام، كما أيّدته قيادات بارزة في «التكفير والهجرة»، ومجموعات السلفية الجهادية من أبناء سيناء، وتجاوبت هذه الجماعات بشكل كبير مع مراجعات إمام الذي كان له السبق في توحيد قرار المجموعات الجهادية ومراجعة أفكار الجماعات الأخرى.

آراء ومواقف سيّد إمام الشريف قبل مراجعاته

كان آخر شيء كتبه الدكتور سيّد إمام الشريف قبل القبض عليه في اليمن في أكتوبر/ تشرين الأول 2001، مسودة لبحث وجّهه لتلامذته ومريديه، ولكنه لم يكمله، وقد نشره تلامذته بعد ذلك في 31 مارس/آذار 2004 على عدد من المواقع الجهادية منها المرصد الإسلامي لياسر السري، وموقع أوزبكستان الإسلامية وغيرهما. يبدأ البيان الذى تضمن هذه الوثيقة التاريخية على النحو التالي:

«هذا البيان كان مسودة للشيخ عبدالقادر بن عبدالعزيز (سيّد إمام عبدالعزيز الشريف)، ولم يكتمل بسبب أسره في يوم الخميس 11 أكتوبر/ تشرين الأول 2001، وتم إيداعه سجن الأمن السياسي في ظروف سيئة للغاية وحُرم من القراءة والكتابة بالعاصمة صنعاء حتى تم تسليمه للسلطات المصرية في تاريخ 28 فبراير/ شباط 2004 هو وخمسة من إخوانه. وقد أحببنا أن يخرج هذا النور لتستضيء به أمة محمد صلى الله عليه وسلم في حربها ضد هبل العصر (أمريكا) وأعوانها من الحكّام المرتدين، ويوجد في نهاية البيان تعريف مختصر بالشيخ عبدالقادر بن عبدالعزيز».

يقول سيّد إمام في وثيقته:

قد اهتز العالم إثر التفجيرات المدمرة التي أوقعت آلاف القتلى

بأمريكا يوم الثلاثاء 11 ستمبر/أيلول 2001، وأصابت أمريكا بالإهانة والإذلال ومرغت سمعتها في التراب؛ وأراد الأمريكيون غسل العار، فلم يمض شهر على ذلك إلا وقد صبت أمريكا انتقامها على أفغانستان، وذلك يوم الأحد 7 أكتوبر/ تشرين الأول 2001 م، متهمة إياها بإيواء المسؤولين عن هذه الهجمات، وقد طيّرت وسائل الإعلام المختلفة تصريحات كثيرة لرجال السياسة والدين والإعلام والعامة حول هذه الأحداث، فيها كثير من المغالطات الشرعية، بل الضلالات والكفر المبين، التي أخشى أن تصير ديناً مقبولاً لدى الناس إذا سُكتَ عنها خصوصاً مع شيوع الجهل بالدين والركون إلى التقليد، فلزم التنبيه عليها قياماً بما أوجبه الله تعالى على كل من أوتي من علم الدين شيئاً. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة، 159-160)؛ وعلى هذا كان الصحابة يبايعون النبي صلى الله عليه وسلم أن يقولوا الحق ولا يخافون في الله لومة لائم.

وإنما جرى تبديل الديانات السابقة باختراع البدع والضلالات وسكوت الباقين عن إنكار المنكر، فصارت تلك الضلالات هي الدين المبدل المتبع إلى يومنا هذا عند اليهود والنصارى، حتى إنه عند بعثة النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على ظهر الأرض ممن يعرف الدين الحق سوى أفراد معدودين، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب». ولكن هذا التبديل والتحريف لا ينتهي إليه دين الإسلام أبداً؛ نعم قد ظهرت البدع والضلالات على مر قرون أمة الإسلام، ولكن الله تعالى قيّض من يرد عليها، ويكشف زيفها، ويظهر الحق ليبقى الدين

الصحيح قائماً ميسوراً لمن يطلب الحق، لتبقى حجة الله قائمة على خلقه إلى يوم القيامة، إذ لا نبي بعد نبينا صلى الله عليه وسلم، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(الحجر، 9). وأدعو الله جل شأنه أن يجعلنا من القائمين ببيان شيء من الحق في هذا المقام، إنه ولي ذلك. فأقول، وبالله التوفيق من الضلالات التي شاعت في الفترة السابقة:

أولاً: الإرهاب من الإسلام ومن أنكر ذلك فقد كفر: وذلك لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾(الأنفال، 60) فإرهاب الأعداء الكفار واجب شرعي بنص هذه الآية ومن أنكر ذلك فقد كفر لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الْكَافِرُونَ﴾(العنكبوت، 47)، فمن قال إن الإسلام بريء من الإرهاب، أو أراد التفريق بينهما فقد كفر، فالإرهاب من الإسلام، وبهذا تعلم أن الذين يقولون إنهم يريدون أن يحاربوا الإرهاب إنما هم يريدون محاربة الإسلام على الحقيقة، وأن مكافحة الإرهاب تعني مكافحة الإسلام، وإنما هم يلبسون الحقائق على الجهلة.

ثانياً: أمريكا دولة كافرة عدوة لله ولرسوله وللمؤمنين، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾(المائدة، 17). إلى قوله ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾(المائدة، 73). وقال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾(التوبة، 29). وكُفر اليهود والنصارى -وهم أهل الكتاب- من المعلوم بالدين بالضرورة كما ذكره ابن تيمية وغيره، ومن أنكر ذلك فقد كفر وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوّاً مُبِيناً﴾(النساء، 101). وما دامت أمريكا كافرة

عدوة فإرهابها واجب، فكيف وقد جمعت مع الكفر محاربة المسلمين وإيذائهم والتضييق عليهم ونهب ثروات بلادهم ومساعدة كل من يحارب المسلمين من اليهود والحكّام والكفرة وغيرهم. إن أمريكا اليوم هي بلطجي العالم، وهي أشبه شيء بقوم عاد الذين وصفهم الله بقوله: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾(فصلت، 15)، إن أمريكا تتدخل في شؤون شتى دول العالم بمختلف الذرائع، مرة بدواعي حفظ السلام أو مكافحة الإرهاب أو بدوافع إنسانية، وهي دواعٍ ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب، أي إنسانية عند هذه الدولة المجرمة التي أصلها مجموعة من القراصنة والمغامرين الأوروبيين الذين هاجروا إلى تلك القارة وأبادوا سكانها الأصليين من الهنود الحمر ثم جلبوا العبيد من أفريقيا ليزرعوا لهم تلك القارة حتى استرقوا نصف سكان أفريقيا، فلما قضوا حاجتهم من هؤلاء العبيد أعادوا معظمهم إلى دولة ليبيريا التي أنشأوها حتى لا يشاركهم العبيد خيرات أمريكا؟ أية أنانية عند هذه الدولة المجرمة التي كانت وما زالت أول وآخر دولة تستخدم الأسلحة الذرية في الحرب إلى يومنا هذا في هيروشيما ونجازاكي؟ أي إنسانية عند هذه الدولة المجرمة التي تعهد رئيسها الأسبق نيكسون بأن يعيد فيتنام إلى العصر الحجري؟ وهل كانت أمريكا إنسانية عندما استخدمت قنابل اليورانيوم المشع ضد العراقيين حتى أصيب أطفالهم بالتشوهات الخلقية العجيبة، وارتفعت نسبة الإصابة بالسرطانات بين العراقيين؟ وأية إنسانية عند هذه الدولة المجرمة التي هي الداعم الأساسي لليهود الذين يدمرون فلسطين وأهلها ويعيثون في الأرض فساداً؟ وأية إنسانية عند هذه الدولة المجرمة التي تخطف المسلمين المجاهدين من شتى بلدان العالم وتسلمهم لبلادهم حيث يتم قتلهم أو سجنهم؟

ثالثاً: خطأ القول بأن المدنيين أبرياء: تقسيم الناس إلى مدني وعسكري تقسيم حديث مخترع ليس له أصل في شريعة المسلمين، وأما التقسيم الشرعي فهو تقسيم الناس إلى: المقاتلة، وهم الرجال البالغون خمسة عشر عاماً فما فوق، هؤلاء مقاتلون شرعاً وإن لم يباشروا القتال فعلاً، وغير المقاتلة، وهم الأطفال دون البلوغ والنساء والشيوخ الطاعنون في السن والمرضى أمراضاً مزمنة تقعدهم عن القتال من الرجال البالغين كالأعمى والأعرج والأصم ونحوهم، وكل من قاتل من هؤلاء بقوله أو بفعله فهو من المقاتلة.

وبهذا تعلم أن النساء في أمريكا وبريطانيا وإسرائيل ونحوها من البلدان يعتبرون مقاتلات لأنهن يجري تجنيدهن بجيوش هذه البلدان، ومن لم تكن بالخدمة العسكرية فهي من الاحتياط. وهذا الذي ذكرته من أن غير المقاتلين إذا قاتلوا قُتلوا لا خلاف عليه بين الفقهاء. فليس صحيحاً أن المدنيين أبرياء، بل معظم الرجال والنساء منهم مقاتلة شرعاً، فكيف وقد أظهرت استطلاعات الرأي العام بعد تلك التفجيرات تأييد أغلبية الشعب الأمريكي لرئيسهم الصليبي جورج بوش الابن للقيام بعمليات انتقامية ضد أفغانستان؟ ولم يقتصر الأمر على الشعب الأمريكي بل تعداه إلى غيره من الشعوب الصليبية في كندا وبريطانيا وغيرهما. أما الأبرياء فعلاً فهم الأطفال منهم ومن خالطهم من المسلمين لغرض شرعي مباح من تجارة أو نحوها، فهؤلاء لا إثم في قتلهم وأمرهم يوم القيامة إلى علام الغيوب، ودليل ذلك بالنسبة إلى الأطفال فهو حديث الصعب ابن جثامة الذي رواه البخاري، ومعناه أن حكمهم كحكم أوليائهم في الكفر، وأنه لا إثم في قتلهم إذا تعذر التمييز بينهم، وتفرع عن ذلك مسألة التترس، وجواز قتل الترس الكافر غير المقاتل إذا احتمى به الكافر المقاتل، وهو ما يسمونه في زماننا بالدروع

البشرية. وأما المسلم الذي يُقتل بين الكفار وهو معذور، فيبعثه الله على قدر عمله يوم القيامة، دلّ على ذلك حديث ابن عمر المتفق عليه «إذا أنزل الله بقوم عذاباً أصاب العذاب من كان فيهم ثم بُعثوا على أعمالهم». ولابن تيمية كلام مفصل بفتوى التتار بالمجلد 28 من مجموع فتاويه، وخلاصة المسألة أن اختلاط من لايستحق القتل بمن يستحق القتل لا يمنع من قتل الجميع عند تعذر التمييز بينهم. إذاً، فليس صحيحاً أن المدنيين أبرياء، وماذا عن الأبرياء الذين دُفنوا بالآلاف في البوسنة؟ وماذا عن الأبرياء في العراق وفلسطين والشيشان وأفغانستان وغيرهما؟! والإحصائيات تدل على أن أكثر من نصف اللاجئين في العالم اليوم هم من المسلمين، أم أن الدم المسلم رخيص والدم الكافر غالٍ؟ أم أن القتل والحزن قد كتب على المسلمين وحدهم؟

رابعاً: تحريم الحزن على ما وقع للأمريكيين وتحريم مواساتهم:

ما أن أنزل الله عذابه بالأمريكيين في هذه التفجيرات حتى سارع حكام دول العالم وقادة المنظمات وقادة بعض الجماعات الإسلامية كالإخوان المسلمين والمنظمات الإسلامية بدول أمريكا وكندا وأوروبا إلى إعلان استنكارهم لذلك، والتعبير عن حزنهم وأسفهم ومواساتهم للشعب الأمريكي، وهذا لا يجوز في دين المسلمين. ودليله قول الله تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم ﴿تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة، 68)، ولما أنزل الله عذابه بأهل مدين فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين قال نبيهم شعيب عليه السلام: ﴿فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (الأعراف، 93)، فهذا دين الأنبياء تحريم الآسف والحزن على ما ينزّل بالكافرين من العذاب والمصائب والكوارث والزلازل ونحوها. وكذلك فقد قال تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ

صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ * وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾ (التوبة، 14-15) فبين الله أن ما ينزل بالكفار من العذاب والخزي يشف صدور المؤمنين، فمن كان بعكس ذلك فتأسف على ما يقع بالكفار من العذاب فليس هو بمؤمن.

خامساً: كل من تحالف مع أمريكا لمحاربة المسلمين فهو كافر: وليس هذا خاصاً بأمريكا بل كل من أعان الكفار (كمن أعان الحكام المرتدين) على محاربة المسلمين فهو كافر. ودليله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة، 51) -إلى قوله- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ (المائدة، 54)، فبيّن سبحانه أن من يتولى الكافرين فإنه منهم، أي كافر مثلهم، والنصرة موالاة، فكل من نصر الكفار على كفرهم أو على المسلمين فهو كافر، ويترتب على هذا كفر الحكام الذين يزعمون أنهم مسلمون، كحكام باكستان ودول الخليج وغيرها، وهي كلها دول كافرة من قبل لأنها تحكم بغير ما أنزل الله، وأما الدول الكافرة الأصلية فكفرها ظاهر، ولكنها ازدادت كفراً بمحاربة المسلمين. وقد أجادت الدول الكافرة جرّ الذين يدّعون الإسلام إلى التحالف معها لضرب المسلمين بدعاوى مختلفة. فمنذ نحو قرن من الزمان قاد الإنكليز العرب بزعامة الشريف حسين شريف مكة وأولاده إلى حرب العثمانيين بالشام تحت اسم الثورة العربية الكبرى، وهي الخيانة العربية الكبرى حتى استولوا على بلاد الشام في 1916-1918م. فما أضاع فلسطين إلا الخيانة العربية الكبرى التي كانت وما تزال قائمة مستمرة. وفي نفس ذلك الوقت أخذ الإنكليز العراق من الأتراك بجيش قوامه من مسلمي الهند دخلوه من جهة الخليج، وخاف مسلمو الهند وقتها من حرمة قتال العثمانيين حتى أفتاهم الشريف حسين وبطانته بجواز ذلك. فما أخذ الإنكليز بلاد المسلمين

إلا بالمسلمين.

وما دخلت فرنسا سوريا ولبنان عام 1920 م حسب إتفاقية (سايكس بيكو) إلا بجيش من مسلمي تونس والجزائر، وما حاربت فرنسا الجزائريين في حرب التحرير (1954-1962 م) التي سقط فيها مليون شهيد، ما حاربتهم إلا بواسطة أعوانها من الجزائريين الذين يُطلق عليهم (الحركيون)، وكان عددهم ربع مليون شخص. وما دخل الأمريكان النصارى وتمكنوا من جزيرة العرب إلا بواسطة خائن الحرمين الشريفين وبفتاوى بطانته من علماء السوء الذين سموا جيوش النصارى الكافرة بالقوات الصديقة مخالفة للتوصيف الشرعي الصحيح تلبيساً على العامة والدهماء. وما حاربت أمريكا العراق ودمرته إلا بجيوش مصر وسوريا الذين يزعمون الإسلام، وما زالت أمريكا تضرب العراق بطائراتها التي تنطلق من الدول التي يسمونها إسلامية كالكويت والسعودية وتركيا. وقديماً ما تمكن الصليبيون من ساحل الشام في الحروب الصليبية الأولى إلا بخيانة أمراء مدن الشام وتحالفهم مع النصارى، وما سقطت الأندلس في أيدي النصارى إلا بخيانة ملوك الطوائف وتحالفهم معهم. وفي كل مرة يربح الكفار ويخسر المسلمون. أما دول الخليج فتساعد أمريكا مساعدة العبدالتابع للسيّد، فأمريكا هي المسؤولة عن حماية عروشهم، فقد عاش حكام هذه الدول ملوكاً على شعوبهم، عبيداً لأسيادهم الإنكليز بالأمس والأمريكان اليوم، وكان يجري تقرير مصيرهم بواسطة نائب ملك الإنكليز بالهند منذ قرن، واليوم في واشنطن. والخلاصة أن كل من تحالف مع الكفار- كأمريكا وغيرها- لمحاربة المسلمين فهو كافر.

سادساً: خطأ تسمية الدول الغربية بالعالم المتحضر: تسمى أمريكا والدول الأوروبية أنفسها بالعالم المتحضر، وغرّهم في ذلك تقدمهم في العلوم

الدنيوية والتكنولوجيا، وقد اغتر بذلك الكفار في كل زمان، كما قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون﴾ (غافر، 82-83). والصحيح أن هذه الدول الكافرة هم أهل الضلال والظلمات كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة، 257). فتسميتهم أنفسهم بالعالم المتحضر هو من باب قلب الأسماء وعكسها كما قال تعالى: ﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة، 18). في حين وصفهم الله تعالى بالمغضوب عليهم والضالين، فليس صحيحاً أنهم العالم المتحضر، بل هم أهل الضلال والظلمات والنجاسات وهم أولياء الشيطان ومملكة إبليس.

سابعاً: الشرعية الدولية طاغوت معبود من دون الله: شاع لفظ الشرعية الدولية وردده الكفار وتبعهم المسلمون خاصة منذ غزو العراق للكويت عام 1990م، وفي هذا الوقت كان الاتحاد السوفياتي قد انهار وانفردت أمريكا بزعامة العالم، وأصبحت الشرعية الدولية هي إرادة أمريكا وقرارها في الحقيقة، ولكنها لا تصدره من البيت الأبيض بواشنطن بل من مجلس الأمن بالأمم المتحدة بنيويورك، ذلك المجلس الذي يجمع الخمسة الأنجاس الكبار، وإذا أرادت أمريكا توسيع الدائرة في أمر من الأمور جمعت له تحالفاً أوسع كما في التحالف الثلاثيني على ضرب العراق، وكما تحزب الأحزاب اليوم لضرب أفغانستان، حتى لا تظهر أمام العالم أنها منفردة بالقرار، بل إنه قرار أجمعت عليه دول العالم أو أغلبها ومن هنا تسميه الشرعية الدولية.

وهذه الشرعية الدولية إنما تطبّق على الضعفاء فقط، فتضرب بها

العراق وأفغانستان، وتحاصر بها ليبيا والسودان، أما الأقوياء والمقربون كإسرائيل فلا تطبّق عليها قرارات الشرعية الدولية.

ولا يجوز لمسلم فرداً كان أو دولة أن يقر بهذه الشرعية أو يطالب بتطبيقها أو احترامها، إذ إن هذا كله كفر أكبر مخُرج من ملة الإسلام، فكيف وهذا الكلام يردده بعض المشايخ ويقلّدهم العامة فيه متابعة لملوكهم أو رؤسائهم؟ وبيان ذلك أن الشرعية الدولية هي في حقيقتها يضعها أناس كفرة بأهوائهم غير متقيدين في ذلك بشريعة الإسلام، ويفرضونها على العالم، فهي بذلك طاغوت يحكم ويتحاكم إليه من دون الله، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (النساء، 60). فهذا نص في أن كل ما يتحاكم إليه مما يخالف شرع الله فهو طاغوت، ومن تحاكم إليه فقد عبده وآمن به، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (النساء، 60) بما يعني أن التحاكم إلى الطاغوت إيمان به يناقض الكفر به، وكذلك فإن كل من تحاكم إلى شيء فقد عبده، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (يوسف، 40). فبيّن أن إفراد الله بالحكم والتحاكم من عبادته المأمور بها، فلا يصح إسلام المرء إلا بالكفر بالطاغوت، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ (البقرة، 256). ويدخل في طاغوت الحكم: الشرعية الدولية المزعومة، والقوانين الوضعية، والدساتير الوضعية، وكل من وضعها أو حكم بها، فكل من تحاكم إلى هذه أو رضيها فهو كافر. وكل من قاتل في سبيل الشرعية الدولية فهو كافر لقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾ (النساء، 76).

ثامناً: القوانين الوضعية دين جديد، من شرّعها أو عمل بها فقد كفر:

الدين -في أحد معانيه- هو نظام حياة الناس وشرعهم حقاً كان أو باطلاً، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون، 1). إلى آخر السورة، فسمي ما هم عليه من الكفر ديناً، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران، 85)، فبيّن أن غير الإسلام يُسمى ديناً ولكنه غير مقّبول.

ولما كانت القوانين الوضعية هي نظام حياة الناس وشرعهم في البلاد المحكومة بها فهي دينهم، وهم بذلك كافرون لاتّباعهم غير الإسلام ديناً، وإن زعموا أنهم مستمسكون من الإسلام بشيء، فهم مثل كفار العرب في الجاهلية كانوا مستمسكين من دين إبراهيم عليه السلام بشيء إذ كانوا يحجون البيت، وهؤلاء وأولئك من الذين قال الله فيهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف، 106)، يعبدون الله بالصلاة والصيام، ويعبدون جستنيان ونابليون في الحكم والتشريع، وهم كفار بذلك، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ (النساء، 60). فتحكيم القوانين إيمان بالطاغوت وعبادة له. ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَداً﴾ (الكهف، 26)، وفيها نهى الله عن اتخاذ شريك له في الحكم، فمن تحاكم إلى غير شرعه فقد اتخذ شريكاً لله في الحكم. ويدل عليه أيضاً قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة، 44)، وهو نص صريح في كفر من ترك حكم الله وحكم بغيره كالحاكمين بالقوانين والدساتير الوضعية والشرعية الدولية، وقد نزلت هذه الآية في اليهود الذين يزعمون الإيمان ولكنهم لم يحكموا بما فرضه الله عليهم من الحق، واخترعوا حكماً بديلاً عن ذلك، فحكم الله بكفرهم بذلك، ونص الآية من صيغ العموم يندرج تحته كل من فعل ذلك، والواقع اليوم ببلاد المسلمين هو نفس صورة سبب نزول هذه الآية: قوم يزعمون

الإيمان والإسلام وتركوا أحكام الله وحكموا بشرع مخترع، فالذين يحكمون بغير ما أنزل الله اليوم هم كافرون قطعاً. ولا تنخدع بمن يقول لك إنه كفر دون كفر أو كفر، أصغر غير مخرج من الملة، فإن ما ينسب إلى ابن عباس رضي الله عنه من ذلك إنما هو أثر ضعيف لكونه مما انفرد به هشام بن حجير، ولو صحّ ذلك عن ابن عباس لكان مردوداً، لأنه عارضه غيره من الصحابة وقول لصحابة ليس بحجة إذا اختلفوا. والكفر في الآية جاء معرفاً بالـ «الكافرون» فهو الكفر الأكبر، وكل هذه قواعد أصولية متفق عليها. كما ولا تنخدع بمن يقول لك إن الكفر في هذه الآية هو الأكبر ولكنه في حق المستحل، فإن هذه من الأخطاء التي يتناقلها الناس في كتبهم بغير دليل وبغير تبصر، بل بمحض التقليد، فهذه من مقالات غلاة المرجئة تسربت إلى كتب الفقهاء، ويردها إجماع الصحابة على أن الذنوب المكفّرة بذاتها يكفر فاعلها بمجرد فعلها بدون النظر في الجحد أو الاستحلال، وذلك كترك الصلاة (كما نقله ابن القيم في كتابه الصلاة)، أما الذنوب غير المكفرة بذاتها كشرب الخمر فلا يكفر فاعلها إلا إذا استحلها كما أجمع عليه الصحابة، والذنوب المكفرة بذاتها هي التي دل على كفر فاعلها النص الشرعي السالم من المعارضة ومنها الحكم بغير ما أنزل الله. كما لا شك أن ما نحن فيه اليوم هو صريح الاستحلال، الذي هو النص على أن ما حرّمه الله حلال وجائز، فهم يُجيزون الحكم بالقوانين الوضعية بل يوجبونه وهو محرم قطعاً.

وإذا كنت قد قلت إن القوانين الوضعية دين جديد فلا يعني هذا كفر جميع أهل البلاد المحكومة بها، بل الكافرون هم المشرعون لها والآمرون بالحكم بها والحاكمون بها ومن رضي بالتحاكم إليها. ولا أعلم بلداً سلم من الحكم بالقوانين الوضعية لا السعودية ولا غيرها. وخلاصة هذه المسألة أن تعلم أن البلاد التي تزعم أنها إسلامية وتريد أن تجرها أمريكا إلى التحالف لضرب

أفغانستان دول غير إسلامية من قبل لحكمها بغير ما أنزل الله. ويجب الخروج على حكامها وخلعهم ونصب حكام مسلمين. فيها فيجب على كل مسلم أن يسعى في ذلك، ومن قعد فعليه الوزر إلا أصحاب الأعذار الشرعية، ومن رضي بهم فهو منهم.

تاسعاً: الديموقراطية دين جديد ومن اتبعها أو دعا إليها فقد كفر: اشتدت سطوة الملوك تؤيدهم الكنيسة على الشعوب في دول أوروبا في القرون الوسطى، فكفر الناس بالملوك وبالكنيسة وبرب الكنيسة حتى قال فيلسوفهم «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». وتخلّص الناس من الكنيسة ودينها، ووضعوا قوانينهم بأنفسهم حسب ما يروق لهم ويبدلون فيها وقت ما يشاءون».

إلى هنا ينتهي البحث الذي يبدو تماماً أن صاحبه لم يتمه.

وثيقة ترشيد العمل الجهادي لسيّد إمام الشريف (الدكتور فضل)

يبدأ الدكتور فضل كتابه بمقدمة يشير فيها إلى السبب الذي دعاه إلى مراجعة أفكار تنظيم «الجهاد»، وهو انتشار المخالفات الشرعية في ممارسات الجماعات الإسلامية أثناء صداماتها المتكررة مع السلطات، إذ استندوا إلى مبدأ التترس المعروف فقهياً؛ ليسفكوا الدماء ويتلفوا الأموال، حتى وصلوا إلى قتل الناس على الجنسية وعلى المذهب وبسبب ألوان شعرهم. ثم يدخل إلى فصول الكتاب بمبحث نظري عن شرط الإسلام كضابط يجب أن يحكم حركة وعمل المجاهدين، بعيداً عن شعار «الغاية تبرر الوسيلة» الذي يمكن أن يعتمده بعض الثوريين غير الإسلاميين. وكتب الدكتور فضل عدداً من الملاحظات خارج متن الكتاب تحت عنوان «تنبيهات»، هذه التنبيهات تتعلق بمؤلفاته السابقة، التي

اشتكى فيها من الطريقة التي تعامل بها «الجهاد» ثم «القاعدة»، إذ حرّفاها لاستخدامها في أغراضهما التنظيمية، فيقول الدكتور فضل: قد كتبت كتباً إسلامية من قبل، وهي:

- كتاب (العمدة في إعداد العدة)، عام 1408هـ/1988م.
- كتاب (الجامع في طلب العلم الشريف)، عام 1413هـ/1993م.
- كتاب (النصيحة في التقرب إلى الله تعالى)، عام 1427هـ/2006م.

وهذه بعض التنبيهات على كل ما كتبت:

1 - إنني لست عالماً ولا مفتياً ولا مجتهداً في الشريعة، وما في كتبي ليس من باب الفتوى وإنما هو مجرد نقل العلم إلى الناس، وهذا لا يشترط له بلوغ مرتبة الاجتهاد، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ليبلغ الشاهد الغائب» متفق عليه، وفي الصحيح أيضاً قال: «بلغوا عني ولو آية»، رواه البخاري.

ومعلوم أن من علم آية واحدة لا يكون من العلماء، ومع ذلك فهو مأمور بتبليغها، وأوضح من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «نضر الله امرءواً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، رواه الترمذي وحسنه، فدل هذا الحديث على أنه قد يحمل إنسان شيئًا من الفقه وهو غير فقيه، وهو مع ذلك مأمور بتبليغه، وما ذلك إلا لتوسيع دائرة نشر علوم الشريعة في الناس.

2 - فأنا لست عالماً ولا مفتياً، وكل ما في كتبي هو نقل للعلم إلى الناس، وليس من باب الفتوى، والفرق بينهما أن العلم يُكتب لكل الناس في كل زمان ومكان كما كتب أسلافنا العظام رحمهم الله وما زلنا نتتلمذ على كتبهم، أما

الفتوى فهي اختيار ما يناسب من هذا العلم العام لواقع معين، أي لأناس معينين في مكان معين وزمان معين، فالفتوى هي معرفة الواجب في الواقع.

وما يظهر في كتبي أنه من باب الفتوى فهو من آرائي الخاصة التي لا أُلزم بها أحدًا، وهي ما رأيته الحق إلى وقت كتابتها، فإذا وجدت خيراً منها بالدليل الشرعي الصحيح السالم من المعارض تركت رأيي لما هو أحسن منه امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر، 17 – 18)، جعلنا الله وإياكم منهم.

3 – كل ما في كتبي من أحكام شرعية هي من باب الحكم المطلق، وليست من باب الحكم على المعينين، والفرق بينهما: أن الحكم المطلق هو حكم على الفعل الذي هو سبب الحكم، أما الحكم على المعين فهو حكم على الفاعل، أي تنزيل الحكم المطلق على فرد أو أفراد معينين، وهذا يحتاج بعد معرفة الحكم المطلق (على الفعل أي السبب) إلى النظر في شروط الحكم وموانعه في حق المعينين، بحسب قاعدة (يترتب الحكم على السبب إذا توفر الشرط وانتفى المانع)، وهذا في الأغلب الأعم، فلا يجوز تنزيل ما في كتبي من أحكام على المعينين بدون مراعاة هذه القاعدة من المؤهلين للنظر في ذلك.

4 – لم أكتب كتبي لأجل جماعة معينة، وإنما لكل الناس من المسلمين وغيرهم، وهم (أمة الدعوة)، دعوة النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكرته في البند الأول، وكذلك لم أكتب هذه الوثيقة لنقد جماعة أو أفراد معينين، وإنما هي مسائل فقهية عامة بأدلتها الشرعية للتنبيه على مخالفات جسيمة ترتكب بدعوى الجهاد في سبيل الله. ولا يجوز الاحتجاج بشيء من كتاباتي لارتكاب مخالفات شرعية فأنا لا أقول بذلك، وأي شيء في كتاباتي يخالف الشريعة فأنا راجع عنه.

5 - نظرًا لما تعرضت له كتاباتي السابقة من أعمال لا أخلاقية من التحريف والتغيير والسطو والاختصار المخل، فلا يجوز لأحد أن ينشر شيئًا من كتاباتي إلا بإذني، وحسبنا الله هو نعم الوكيل.

دوافع الوثيقة والتعريف بالإسلام:

الحمد لله الواحد القهّار، رب السماوات والأرض وما بينهما العزيز الغفار، الحمد لله رب العالمين، نحمده حمد الشاكرين، ونصلي ونسلم على رسوله الصادق الأمين، المبعوث من ربه رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فإن الله سبحانه قد أرسل رسوله محمداً -صلى الله عليه وسلم- بالهدى ودين الحق ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراطه المستقيم، وأيّده بنصره المبين وبصحابته المؤمنين أجمعين، فأظهر الله به -صلى الله عليه وسلم- دينه، وأتمّ له الفتح رغم كثرة أعدائه المعاندين، فأنشأ النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه دولة الإسلام من العدم حتى صارت دولة فتية شاسعة ضمت العرب والعجم والترك والبربر والكرد والفرنجة بعد ذلك في ظل دولة خلافة إسلامية عظمى امتدت من بنجلاديش شرقاً إلى مراكش والأندلس غربًا، ومن طشقند وأذربيجان والقوقاز شمالاً إلى اليمن وبحر العرب جنوباً، في دولة واحدة عاشت ألف وثلاثمائة سنة مرهوبة الجانب حتى سقوط الخلافة العثمانية في الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) حين انفرط عقد المسلمين وضعفوا وتفرقوا شذر مذر.

ومع ضعف دولة الخلافة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي استولت الدول الأوروبية على معظم بلاد العالم الإسلامي، فقاموا

بتقسيمه وإضعافه ونهب ثرواته وحرمانه من التقدم الصناعي وإبقاء أهله في حالة من التفرق والفقر والتخلف، وفرضت ثقافتها وقوانينها على بلاد المسلمين بقوة الاحتلال العسكري؛ ثم قامت هذه الدول الأوروبية بإنشاء دولة لليهود (إسرائيل) في قلب العالم الإسلامي لإنهاكه وإذلاله.

ولا شك في أن هذا كله إنما وقع على المسلمين بذنوبهم كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى، 30)، وما زال هذا التحالف المعادي يفرض وصايته على بلاد المسلمين، ويطلب منهم المزيد من التنازلات مصدقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة، 120). وقد أدى انتشار الثقافة الأوروبية والعمل بقوانينهم إلى شيوع الفساد وانحلال الأخلاق في بلاد المسلمين، وتنبّه أفاضل المسلمين لهذا الخطر، ودعوا إلى تداركه قبل نزول النقمة الإلهية وحلول الهلاك العام، ورأوا أن عودة بلاد المسلمين إلى تحكيم شريعة ربهم هو أساس كل صلاح للبلاد والعباد؛ فضلاً عن أن تحكيم الشريعة هو واجب على كل مسلم بمقتضى إيمانه بربه، يأثم ويختل إيمانه بتركه لقوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء، 65)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ (الأحزاب، 36).

فالإعراض عن شريعة الله هو أصل خراب الدنيا والآخرة، كما أن تحكيم شريعته يجمع للمسلمين خيري الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنْ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ (الأعراف، 96)، وتاريخ المسلمين خير شاهد على عزهم وانتصارهم وغناهم حين

تمسكوا بشريعتهم، وهذا التاريخ الإسلامي المشرق هو الشيء الوحيد الذي يمكن للمسلمين أن يفخروا به في العصر الحاضر. وتعددت مسالك المسلمين في السعي نحو تحكيم شريعة الإسلام في عصرنا الحاضر، وفي التصدي للدول العظمى التي لا ترضى إلا بإذلال المسلمين وإضعافهم، ولجأت بعض الجماعات الإسلامية إلى الصدام مع السلطات الحاكمة في بلادها أو مع الدول العظمى ورعاياها باسم الجهاد في سبيل الله تعالى من أجل رفعة شأن الإسلام. وانتشرت الصدامات في مختلف البلدان من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، وقد خالطت هذه الصدامات كثير من المخالفات الشرعية مثل القتل على الجنسية، والقتل بسبب لون البشرة أو الشعر، والقتل على المذهب، وقتل من لا يجوز قتله من المسلمين ومن غير المسلمين، والإسراف في الاحتجاج بمسألة التترس لتوسيع دائرة القتل، واستحلال أموال المعصومين وتخريب الممتلكات، ولا شيء يجلب سخط الرب ونقمته كسفك الدماء وإتلاف الأموال بغير حق، وهذا من موجبات الخذلان في الدنيا والحرج والمؤاخذة في الآخرة، قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور، 63).

والموقعون على هذه الوثيقة إذ يعلنون عدم رضاهم عن هذه المخالفات الشرعية وما أدت إليه من مفاسد، فإنهم يذكّرون أنفسهم وعموم المسلمين ببعض الضوابط الشرعية المتصلة بفقه الجهاد، ويعلنون التزامهم بهذه الضوابط الواردة بهذه الوثيقة، ويدعون غيرهم من المسلمين، وبصفة خاصة الأجيال الناشئة من شباب الإسلام، إلى الالتزام بها وألا يقعوا فيما وقع فيه من سبقهم من مخالفات شرعية عن جهل بالدين أو عن تعمد، فلا هم أقاموا الدين ولا أبقوا على الدنيا خاصة، وأن الجهاد فريضة ماضية في أمة المسلمين منذ أن شرعه الله تعالى وإلى أن يقاتل أخرهم الدجال مع السيّد المسيح في

آخر الزمان، كما أخبرنا بذلك نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- الذي وصف الجهاد بأنه «ذروة سنام الإسلام»، إذ به يحفظ الله على المسلمين دينهم ودنياهم وبه عزتهم وكرامتهم في الدنيا والآخرة، ومن هنا لزم ترشيد فهم فريضة الجهاد.

ونصوغ هذه الضوابط الشرعية لترشيد العمل الجهادي في بنود نعلن التزامنا بها وندعو عموم المسلمين وبخاصة الجماعات الجهادية في مختلف أنحاء العالم إلى الالتزام بها، قيامًا بواجب النصيحة لله ولكتابه ولرسوله -صلى الله عليه وسلم- ولعموم المسلمين، وهذا كله مع تقديرنا وإقرارنا بأن الإخوة المجاهدين في كل مكان هم في الجملة أصحاب قضية نبيلة وحَمَلَة رسالة سامية، وليس صحيحًا أنهم طلاب منافع دنيوية، بل إن كثيراً منهم يضحون بالنفس والنفيس من أجل إعزاز الإسلام والمسلمين.

ثم يستمر الكتاب الذي اختار عنوان «وثيقة ترشيد العمل الجهادي» اسماً له، في سرد هذه الملاحظات على النحو التالي:

- بند (1) بيان حقيقة دين الإسلام وإلزامه للبشرية كافة، وأن شريعته قد تضمنت كل ما يحتاجه الخلق لإصلاح دنياهم وآخرتهم إلى يوم القيامة، والإسلام هو الاستسلام والانقياد لشرع الله، والذي منه الجهاد في سبيل الله، وذلك كله منوط بالاستطاعة.

- بند (2) بيان أن مناط التكليف بعد العقل هما العلم بوجوب الشيء والقدرة على فعله وأنه لا يجوز الإقدام على عمل إلا بعد معرفة حكمه الشرعي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء، 36)، وبخاصة في الجهاد الذي فيه إتلاف النفوس والأموال والتي الأصل فيها التحريم، فلا يجوز التكليف

بما لا يطاق لقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا﴾ (البقرة، 286)، وما عجز المسلم عن فعله سقط عنه إثمه وقد يُحَصِّل أجره بالنية الصالحة. وهناك فرق بين نقل العلم وبين إنزال العلم على الواقع (فتوى العالم). والورع واجب مع ذلك كله، ورغم ذلك كله فالنبي صلى الله عليه وسلم قد تورع في تمرة، فالتورع في الدماء والأموال أولى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا﴾(النساء، 94)، فإذا دخلت الشبهة فالكف واجب، قال صلى الله عليه وسلم: «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه». ولا تقبل فتوى من أحد إلا بحجة (الدليل الشرعي) من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس صحيح. وفي مقام الجهاد فهو كغيره من أمور الدين، القدرة عليه من شروط وجوبه، إلا أن القدرة في الجهاد لا تنحصر في ذات المسلم، كالقدرة البدنية والمالية، وإنما تتعداها إلى واقع الظروف المحيطة به من الموافقين والمخالفين.

ولهذا فقد أثنى الله تعالى على المجاهدين في سبيل الله، كما أثنى على أصحاب الكهف، لما اعتزلوا قومهم، وكذلك أثنى الله على مؤمن آل فرعون الذي كتم إيمانه، هذا كله بالرغم من أن هؤلاء الثلاثة قد واجهوا نفس الواقع (وهو حشد من المخالفين في الدين) إلا أن ردود أفعالهم التي واجهوا بها هذا الواقع قد اختلفت، فهذا جاهد، وهذا اعتزل، وهذا تخفّى بدينه، ومع ذلك فالكل محمود؛ لأن كلاً منهم قد عمل بما وجب عليه شرعاً في وقته ومكانه وحدود استطاعته. وهكذا يجب على المسلم أن يتفقه في دينه كي يختار الواجب الشرعي المناسب لواقعه وقدرته. والمستضعف والعاجز لا يجب عليهما الجهاد، وهو حكم باقٍ إلى آخر الزمان، فقد عذر الله تعالى أهل مكة المستضعفين، وكذلك نهى الله تعالى المسيح بعد نزوله من السماء عن قتال يأجوج ومأجوج بسبب العجز عن القدرة، برغم أن المسيح سيكون معه في ذلك الوقت خيرة

المؤمنين في الدنيا، وقد انتصروا على الدجال من قبل، ورد هذا في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان مرفوعاً، وفيه قال النبي صلى الله عليه وسلم: «. فبينما هو كذلك أوحى الله إلى عيسى عليه السلام إني قد أخرجت عباداً لي لا يدان (أي لا طاقة) لأحد بقتالهم، فحرز عبادي إلى الطور، ويبعث الله يأجوج وهم من كل حدب ينسلون فيمر أوائلهم. إلخ».

- بند (3) في أن فاقد النفقة لا يجب عليه الجهاد وإن كان فرض عين، ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى...﴾ (التوبة، 91) فالآية عذرت أصحاب الأعذار في تبوك برغم تعين القتال بقوله: ﴿انفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً﴾ (التوبة، 40)، ويلزم المجاهد نفقة أهله، قال صلى الله عليه وسلم: «كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يعول». ولأن الجهاد كان فرض عين في غزوة تبوك وعذر الله من تخلف عنها لعدم النفقة في قوله تعالى ﴿وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ﴾ (التوبة، 91)، وأخبر النبي (صلى الله عليه وسلم) -في الحديث المتفق عليه- أن الله قد كتب أجر هذه الغزوة لهؤلاء بصدق نيتهم. وأن فاقد النفقة يحرم عليه تحصيل المال بوسائل محرمة كالسطو على أموال المعصومين للاستعانة بها في الجهاد، فلا يجوز أن يفعل ما لا يحل لأداء ما لا يجب عليه لعجزه، وإن خالف في هذا فجهاده إن قام به مردود لأن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد قال: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً»، رواه مسلم.

- بند (4) لا يجوز الخروج إلى الجهاد إلا بإذن الوالدين وإذن الدائن، لأن بر الوالدين فرض عين ولهما حق في ابنهما فلا يخرج إلى الجهاد إلا بإذنهما، وقد صح الحديث في ذلك كما أن الشهادة لا يغفر الله بها للمجاهد ما عليه من ديون فلا يخرج إلا بإذن الدائن. وقد عمّت البلوى بذلك في هذا الزمان فنجد الوالدين لا يعلمان بذهاب ابنهما للجهاد إلا بعد نشر صورته في الصحف

قتيلاً أو أسيراً. فقد اتفق الفقهاء على شرط إذن الوالدين في الجهاد الكفائي، وبعضهم قال به في فرض العين أيضاً، حتى لا يضيع الوالدين أو أحدهما، وقد أذن النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان في التخلف عن بدر ليمرض زوجته، فالوالد أولى. وذكر الشافعي في الأم: «أنه لا يجوز أن يخرج الرجل للجهاد وهو يخاف على أهله من العدو إذا خرج وتركهم».

- بند (5) بيان أن الحفاظ على المسلمين من الهلاك وعلى قوتهم هو من مقاصد الشريعة، ذلك أن المقصود من الجهاد إظهار الدين والتمكين، والمحافظة على المسلمين وعدم الدفع بهم إلى خوض ما لا يعود على الدين بنفع أو بنصر (كالمواجهات المهلكة) هو واجب شرعي. ولهذا أجاز الله للمستضعف كتمان الإيمان والتخفي به، وأجاز الله سبحانه الهجرة، واعتبر سبحانه التكافؤ بين المسلمين وعدوّهم في القوة، ولم يوجب على المسلمين الثبات في القتال إذا زاد العدو على الضعف، كما أجاز الله سبحانه الصلح والهدنة مع الكفار على مال ومن دونه، كل هذا من أجل الحفاظ على المسلمين، بخلاف من يدفع بهم إلى المهالك.

- بند (6) في بيان عدم جواز الخروج على الحكام ببلدان المسلمين اليوم من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية للعجز عن ذلك ولغلبة المفاسد على المصلحة، ولهذا الكلام توضيح بالتنبيه الثاني في آخر الوثيقة. قال ابن تيمية في منهاج السُّنّة النبوية: «إن الخروج على أئمة الجور كان مذهباً قديماً لأهل السُّنّة، ثم استقر الإجماع على المنع منه».

ومن النهي الخاص الوارد في المنع من الخروج على السلطان حديث: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإن من خرج على السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» (متفق عليه)، ولم يرخص النبي صلى الله عليه وسلم في الخروج

إلا إذا كفر السلطان، لحديث عبادة، وفيه: «وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بوّاحاً عندكم من الله فيه برهان» (متفق عليه)، قال ابن حجر هنا: «إنما تجب مجاهدته على من قدر، ومن تحقق العجز لم يجب عليه القيام في ذلك»، انتهى.

فهناك فرق بين العلم بكفر السلطان وبين وجوب الخروج عليه، فلا يجب عند العجز، أو إذا غلبت المفسدة في الخروج، والفقيه يجب عليه أن يختار أهون الشرين وأخف الضررين.

- بند (7) النهي عن التعرّض بالأذى للأجانب والسياح في بلاد المسلمين: وذلك لأنهم مستأمنون، والأمان متفق بين العلماء على أن كل قول أو إشارة فهم منها الأجنبى أنها أمان فهو آمن، حتى لو لم تكن هذه الكلمة أو الإشارة تعني في حقيقتها الأمان، وهذا هو هدي الخلفاء الراشدين والصحابة رضى الله عنهم. وهذا يعني تحريم إيذاء السياح القادمين إلى بلاد المسلمين، وإن كانوا مقطوعاً بكفرهم، فكيف وقد يكون فيهم مسلمون؟ وذكر لذلك ستة أسباب، ويجملها ما ذكره أبو عمر بن عبدالبر في (الاستذكار) أن كل ما اعتبره الكافر أماناً إذا دخل إلينا فهو أمان عند عموم الفقهاء. وشرح الشافعي ذلك في «الأم»، ج 4، ص 196. وقال ما حاصله إن الكافر لا يفرق بين من يجوز ممن لا يجوز أمانه منا. وعلى كل حال فإن الكافر إذا دخل إلينا بأمان فاسد فالواجب ليس قتله وإنما يجب إبلاغه مأمنه (أي إبعاده وترحيله إلى حيث يريد من المكان الذي يأمن فيه)، كما قال تعالى ﴿اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة، 6).

- بند (8) النهي عن العمليات الحربية لمن دخل دار الحرب بأمان أهلها، فلا يحل له أن يخونهم في نفس أو عرض أو مال، باتفاق أهل العلم، كما ذكرته في كلامي عن «الغدر بالعدو» في أحداث 2001/9/11، قال تعالى: ﴿يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة، 1)، وهذه واجبة مع المسلم والكافر، وقد قال النبي (صلى الله عليه وسلم) «إنا لا يصلح في ديننا الغدر».

وهذه هي مسألة العمليات الجهادية في دار الحرب، وهي لا تجوز لسببين:

أ - انتشار المسلمين في معظم بلاد العالم، ولا يجوز قتل المسلمين المختلطين بالكفار بدعوى التترس؛ لأن قتل الترس المسلم ليس في إجازته نص، وإنما هو اجتهاد، ولا يجوز إلا للضرورة.

ب - إن من دخل بلاد الكفار بأمانهم لا يحل له أن يخونهم في شيء، لحديث: «إنا لا يصلح في ديننا الغدر».

- بند (9) النهي عن قتل المدنيين في بلاد المسلمين، لأن من عُلِمَ إسلامه منهم بظاهر حاله فحرمته مؤكدة لقول النبي (صلى الله عليه وسلم) «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»، رواه مسلم. ومن جهل حاله من الناس فلا يجوز التعرض له حتى في حال القتال إلا بعد تبيّن حقيقة حاله لقوله الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ (النساء، 94). فالناس فيهم مستور الحال، ومن هو ظاهره الإسلام، أو لم يظهر منه ما ينقض إسلامه، فهذا معصوم الدم والمال طبعاً، و«مجهول الحال» وهو من لم يظهر منه ما يدل على إسلامه أو كفره، وهذا من مواضع التبين الواجب ويجب الكف عنه. والناس فيهم المسلم وغير المسلم ومستور الحال ومجهول الحال، وإذا اختلط الحلال بالحرام يحرم الكل لحديث: لا يزال المسلم في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً» (رواه البخاري)، وقال ابن تيمية: «لم يقل أحد من علماء السلف بتكفير الشيعة في الجملة.» انتهى، من منهاج السُّنّة.

- بند (10) من ضوابط التكفير في الشريعة، وذكرت فيه أن التكفير حكم شرعي ليس بدعة، ومنه ما هو كفر أصلي أو كفر طارئ (ردة)، وأنه لا يحكم على مسلم بالكفر إذا عمل عملاً مكفّراً إلا بعد النظر في عمله (قوله أو فعله) هل هو صريح أم محتمل؟ وكذلك النص المكفِّر له هل هو صريح أم محتمل؟ ثم ينظر في الشروط والموانع في حق هذا المعيَّن بحسب قاعدة (يترتب الحكم على السبب إذا توافر الشرط وانتفى المانع). وبالتالي فهناك فارق بين التكفير المطلق (الحكم على السبب فقط) وبين تكفير المعيَّن (بعد النظر في الشروط والموانع)، وأن مرجع هذا إلى القاضي المسلم، وأنه بعد ثبوت الردة فإن الاستتابة (أي عرض التوبة على المرتد) واجبة، وأنه لا يجب على آحاد الرعية إقامة شيء من الحدود إلا على عبيده، ولا يجوز له ذلك في حق غيره من الأحرار وإلا صارت الأمور فوضى وقتل الناس بعضهم بعضاً بأدنى شبهة. ومن هذا نصوص نفي الإيمان، فهي ليست قطعية في الكفر، من قبيل عبارة «لا يؤمن أحدكم حتى..»، ونحو ذلك من الأحاديث.

ومن ذلك أيضاً النظر في حال المكلف، من حيث خطئه أو نسيانه أو وقوع إكراه عليه، أو انطباق حالة الجهل المعذور صاحبه عليه.

ومن ذلك أيضاً النظر في مسألة استتابته؛ لأن له الحق في التوبة.

وكذا النظر في مدى القدرة على معاقبته، وهذه لا تكون إلا مع التمكين.

وأيضاً النظر في المصلحة والمفسدة المترتبة على معاقبته.

- بند (11) في معاملة أهل الكتاب في بلادنا وعدم جواز التعرض للنصارى بأي أذى، مع بيان أنهم ليسوا أهل ذمة وإنما مواطنون، وأن الأصل معهم هو «المعاملة بالمثل»، وأن الإحسان إلى الجار من مسلم وغير مسلم

واجب، والإخلال به من الكبائر، وأنهم في جملتهم يجري عليهم قول الله تعالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة، 8)، مع ذكر الوصية الخاصة من النبي (صلى الله عليه وسلم) بأقباط مصر لما لهم من الرحم والصهر.

- بند (12) مسألة جهاد المنفرد المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لا تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ﴾ (النساء، 84)، وبيان أن هذا لبيان جواز ذلك لا وجوبه ودليل ذلك، وأن الجواز مقيد بشروط من أهمها إستئذان الأمير أو ولي الأمر أن وجد، ومنها ألا يضر غيره من المسلمين لقول النبي (صلى الله عليه وسلم) (ولا ضرر ولا ضرار) حديث حسن، ومنها ألا يرتكب ما نهى الله عنه من العدوان بقتل النفوس المعصومة من مسلم أو غير مسلم أو بإتلاف الأموال، لقوله تعالى: ﴿وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة، 190).

- بند (13) نصيحة لعموم المسلمين، وفيها مسائل كثيرة كوجوب تعلم الدين وطلب الرزق الحلال والبعد عن المنكرات والمعاصي ونحو ذلك.

- بند (14) نصيحة لولاة الأمور ببلاد المسلمين، وأهمها تطبيق الشريعة الإسلامية، ففيها صلاح البلاد والعباد، وفيها عز الدنيا والفلاح في الآخرة، ثم الاهتمام بتقليل الفساد والمظالم، ورفع مستوى التعليم الديني والعناية بأهله.

- بند (15) وفيه البشارة ببقاء الإسلام وأهله وظهورهم إلى قرب قيام الساعة، وفيه أن الجهاد ماضٍ إلى قرب قيام الساعة، وأن الخلافة الإسلامية قادمة وقبل ظهور المهدي رضي الله عنه، وغير ذلك من المبشرات مع أدلتها.

تقرير عن مراجعات زعيم تنظيم الجهاد الدكتور فضل[930]

(سيّد إمام شريف)

هو السيّد إمام بن عبدالعزيز الشريف، ويمتد نسبه من جهة الوالدين إلى آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم بحسب المثبت في شجرة العائلة. ولد في الثامن من آب/أغسطس 1950 م (الموافق 22 شوال 1369 هـ) في مدينة بني سويف جنوب القاهرة. نشأ في أسرة محافظة وتعلم من والده الالتزام بالدين والاجتهاد في الدراسة فتمسك بهما مدى حياته.

بعد إتمام دراسته الابتدائية والإعدادية في بني سويف التحق بمدرسة المتفوقين الثانوية النموذجية في عين شمس في القاهرة (داخلية) في عام 1965، وكان من أوائل الجمهورية (13) في الثانوية العامة 1968 فالتحق بكلية الطب جامعة القاهرة، وتخرج فيها عام 1974 من الأوائل، وعُين في قسم الجراحة في الكلية نفسها (قصر العيني) وتعلم مهنة الجراحة على يد جهابذة الجراحة في مصر.

اتهم في قضية تنظيم الجهاد الكبرى في عام 1981 (اغتيال الرئيس أنور السادات) فاضطر للسفر عام 1982، وعمل فترة قصيرة في الإمارات، ثم سافر للخدمة الطبية في الجهاد الأفغاني عام 1983 حتى 1993 (عشر سنوات)، حين أبعدت باكستان المجاهدين العرب فانتقل إلى السودان عدة أشهر، ثم إلى اليمن عام 1994، وعمل جراحاً فيها حتى اعتقل هناك في 2001/10/28 في أعقاب أحداث 11-9-2001، ثم سلمته اليمن إلى مصر في 20-2-2004، ومن

(930) مأخوذ بتصرف عن مقابلات صحفية متنوعة أجريت مع الدكتور فضل بعد نشر وثيقته.

وقتها وهو مسجون في مصر. يقول الدكتور فضل عن نفسه إنه نشأ ملتزماً بدينه منذ الصغر بفضل الله وبحكم النشأة في الأسرة، هذا على المستوى الشخصي، أما اهتمامه بالإسلام كنظام عام فبدأ بقضية الإخوان المسلمين عام 1965، حين ازدادت مطالعاته الإسلامية، ومنها إدراكه أن الإسلام نظام عام لكل شيء في الحياة وليس مجرد شعائر تعبّد شخصية، ولم يلتق بأحد من الإخوان، إذ كانوا مسجونين، ولم يطالع أياً من كتبهم لمدة سنين، إذ كانت ممنوعة. لكن المطالعات والكتب بدأت تقوده من كتاب إلى كتاب ومن مكتبة إلى مكتبة حتى صارت الحصيلة ضخمة.

وقد درس في مدرسة المتفوقين التي كان لا يلتحق بها إلا أوائل الشهادة الإعدادية من جميع محافظات مصر، وفي هذه المدرسة تعلم أسلوب البحث العلمي من أكثر من مرجع في المكتبة، ونفعه هذا المنهج في دراسته الشرعية، إذ كان يدرس الموضوع الواحد في مصادر عدة لجمع أطرافه وكشف غوامضه، وكان يلجأ إلى بعض المشايخ كل حين للتثبت من فهمه لما قرأه أو للاستفسار أحياناً. وأدرك من دراسته الشرعية «أن تطبيق الشريعة الإسلامية هو سبيل إصلاح البلاد، وتاريخ المسلمين يشهد بذلك». وهو لم يلتحق بأي جماعة أو جمعية إسلامية قائمة حيث كان يرى «في مناهجها إما نقصاً وقصوراً وإما خطأ وفساداً». وهو بذلك قد «عاش في مصر حتى خرج منها في 1982 مراقباً للأحداث».

تعرف على أيمن الظواهري في عام 1968، إذ كان زميل دراسة له في كلية الطب، وكان يعلم أن أيمن مشترك في جماعة إسلامية حدثت بها انشقاقات، لكنه لم يفاتحه في الانضمام لجماعة إلا عام 1977، وقدم نفسه له على أنه مندوب من هذه الجماعة لدعوته، فسأله هل في جماعتهم علماء

شريعة؟ فقال نعم، فطلب مقابلتهم لبحث بعض الأمور المتعلقة بذلك معهم، فظل يماطله ويقابله على فترات خاصة مع اختلاف أماكن العمل والسكن، وظل أمر انضمامه لجماعتهم معلقاً على مقابلته لمن معهم من المشايخ، ولم يكتشف إلا بعد قضية الجهاد 1981 «أن أيمن كان مراوغاً ويتعلل بالسرية»، واكتشف أنه «كان هو أمير هذه المجموعة وأنه لم يكن معهم أحد من المشايخ، وأنه هو الذي تسبب في اعتقال أصحابه وشهد ضدهم».

وقد كانت تربط إمام صداقة قديمة من أيام المدينة الجامعية بأمين الدميري، وفوجئ عام 1979 بأيمن الظواهري يتردد عليه في صيدليته، فقال للدميري «إذا كان أيمن يدعوك لجماعة إسلامية فلا تعتبر زمالتي لأيمن تزكية لهذا الأمر لأنني لا أعرف من جماعته هذه إلا هو فقط، وأنت تدبر أمرك».

وقد اعتبرت الأجهزة الأمنية سيّد إمام من ضمن تنظيم أيمن بسبب بعض الخدمات التي ساعده فيها باعتبار الزمالة والصداقة وليس لاعتبارات تنظيمية، وقد ساعد غيره لاعتبارات إسلامية، على حد قوله. فقد قام مثلاً بنقل الشيخ عمر عبدالرحمن من الفيوم إذ كان مطلوباً اعتقاله بعد 1981/9/15 بسيارته الخاصة إلى مكان يختفي فيه في الجيزة، ثم انتقل منه إلى منزل أخته في العمرانية فاعتقل هناك.

وصل سيّد إمام إلى باكستان في 1983، وحُكِمَ عليه غيابياً بالبراءة عام 1984 في قضيه الجهاد الكبرى ولم يصل الظواهري إلى باكستان إلا عام 1986. وقد كلّمه في تكوين جماعة للجهاد في مصر من أجل تطبيق الشريعة، فرفض، وقال له: «الأمر في حاجة إلى دراسة شرعية مستفيضة وليس بالبساطة التي تتصورها». في هذه الفترة توسع إمام في دراسته الشرعية، مستعيناً ببعض المشايخ الأفغان من أهل الحديث، فأصر الظواهري على أهمية استغلال الجهاد

الأفغاني وأهمية إحضار شباب من مصر للمشاركة فيه، فقال له: «هذا شيء لا بأس به، ولكن لا دخل لي بهم لا إدارياً ولا في المعيشة»، فطلب أيمن منه القيام بدور شرعي معهم فوافق، إذ كان هذا ما يقوم به مع غيرهم من الشباب العرب. وشيئاً فشيئاً كثر عددهم ومشاكلهم، وبصفته معلمهم الشرعي صارت المشاكل تأتيه بعدما يهرب الظواهري من حلها على رغم اشتراطه عليه منذ البداية ألا دخل له بالإخوة ومشاكلهم. فطلب عقد اجتماع لهم، في عام 1991، وقال لهم: «لا تشغلوني بمشاكلكم وإلا فسأقطع صلتي بكم». فقال له الظواهري: «إن وجودك معنا رفع عنا الحرج لأن الجماعة الإسلامية تقول إن معها عالماً هو الشيخ عمر عبدالرحمن وأنت كل الناس تشهد بعلمك، وفي الاجتماع نفسه قال الأخ مجدي كمال: تأكد يا دكتور أنك إذا قطعت صلتك بالإخوة فسينقسمون إلى جماعات». ثم بعد عام في 1992 طلب الإخوة الاجتماع به وعرضوا مسألة قيامهم بعمليات قتالية في مصر، كما تفعل الجماعة الإسلامية لأن الناس يعيرونهم بذلك فقال لهم: «إننا قد جاهدنا في أفغانستان ودربنا الكثيرين ممن نعرف وممن لا نعرف وعلّمناهم علوماً شرعية نافعة، بما لم يفعل أحد مثلنا، أما القتال في مصر فلن يأتي بمصلحة وفيه مفاسد جسيمة، وأما الجماعة الإسلامية فلن تصل إلا إلى طريق مسدود، ونصحت الإخوة ببذل مزيد من الجهد في شؤون الدعوة، فقال لي الأخ مجدي كمال: انتهى وقت الكلام وجاء وقت العمل، وهددتهم إن هم تكلموا في ذلك ثانية، وعقدت العزم على قطع صلتي بهم بعد تصفية أوضاعهم في باكستان، وكان ذلك في مطلع عام 1993.». لكن السلطات الأمنية اعتبرت صلته بالعرب الأفغان صلة إمارة تنظيمية وليس صلة توجيه شرعي. وكان هو يقول «إن الاشتغال بالعلوم الشرعية والتأليف فيها أكبر من التنظيمات، فإن التنظيمات بل الدول تفنى وتبقى العلوم الشرعية تنفع المسلمين».

يوجد سببان لتطور خلافه مع جماعة «الجهاد»، وخصوصاً مع أيمن الظواهري، لخصهما كما يلي:

الأول: إصرارهم على القيام بعمليات قتالية في مصر منذ عام 1992 مع رفضه لذلك، ثم تكرار استنكاره ورفضه لما قاموا به عندما ذهب إلى السودان أواخر 1993. «وللأسف الشديد فقد توصلوا إلى هذه القناعة وأعلنت «جماعة الجهاد» وقف العمليات في مصر عام 1995، ولكن، بعد صدامات فاشلة دامية كانت للرياء والسمعة لمجرد تقليد الجماعة الإسلامية، فتوقفوا بعدما ساقوا إخوانهم أفواجاً إلى المشانق والسجون».

والثاني: هو تحريفهم كتابه الشهير«الجامع في طلب العلم الشريف»، «والذي فعل ذلك هو أيمن الظواهري وحده، لكن جماعته كلهم سكتوا على ما فعل فهم شركاؤه في الإثم». وهو يقول إن صلته بالظواهري كانت عادية إلى حين مغادرته السودان منتصف 1994، وهو الذي استقبله في مطار الخرطوم لما سافر إلى السودان أواخر عام 1993، وهو الذي ودّعه في المطار نفسه لما غادره منتصف 1994، يشير إلى أنه لم يكتب كتاب «الجامع» إلا بعدما قطع صلته بهم عام 1993، وأكمله قبل مغادرته السودان في 1994، وترك لهم نسخة منه «عند سفره إلى اليمن ليتعلموا منه ويدرسوه وليبيعوه ويكتسبوا منه إذا أرادوا لمساعدة الأسر». وقد قال له الظواهري: «إن هذا الكتاب فتح من الله تعالى»، وأعلنوا عن قرب إصداره في مجلة لهم كانوا يصدرونها من لندن باسم «كتاب العلم» ووصفوه مرة بأنه «مفتي المجاهدين في العالم»، ومرة بأنه «العالم المرابط والمفتي المجاهد الشيخ عبدالقادر بن عبدالعزيز». وبعدما وصل اليمن ومارس عمله الطبي علم من أحد الإخوة أن جماعة الجهاد بدّلت كتابه «الجامع» فحذفوا منه أشياء وغيّروا اسم الكتاب إلى «الهادي إلى سبيل

الرشاد»، وقالوا أقرته لجنتهم الشرعية، فسأل الأخ الذي كان يكتب الكتاب على الكومبيوتر، وكان وصل إلى اليمن للعمل، فأخبره أن الظواهري هو الذي فعل كل هذه التحريفات وحده لما وجد في الكتاب نقداً للحركات الإسلامية كان سيّد إمام كتبه «من واقع معايشته لهم».

ولم يكن موقفه موقفاً شخصياً من الظواهري، كما يقول «ذلك أن العدوان على كتاب الغير وتحريفه كما فعل الظواهري لا يفعله إلا اللصوص ومن لا أخلاق ولا خلق لهم». فكتب بيان استنكار لما فعلوه، قائلاً بأنه «ليست لدى الظواهري ولا لدى لجنته الشرعية أهلية النظر أو التصحيح للكتب الشرعية، هذا إذا أذن لهم صاحبها، وليس فيهم من يستطيع أن يكتب صفحة واحدة من دون خطأ فقهي، ورئيس لجنتهم الشرعية حكم على صبي تجسس عليهم في السودان عام 1995 بالقتل وقتلوه، والقاعدة الشرعية تنص على «إدرأوا الحدود بالشبهات»، وكون الصبي بدأ يتجسس عليهم وهو دون البلوغ شبهة تدرأ الحد، كما أن القاضي الذي حكم بالقتل هو خصم للصبي (لأن القاضي كان عضو مجلس شورى الجماعة وهي كلها خصم للصبي)، والقاضي إذا كان خصماً فحكمه باطل وكذلك شهادته، لكنهم قتلوه وهو ابن أحد أعضاء مجلس شورتهم، وقتلوه من وراء ظهر أبيه. ذلك مبلغهم من العلم، الذين حرفوا كتابي ووضعوا اسم لجنتهم عليه ليواري به الظواهري سوأة جريمته».

الخلاف مع أيمن إذاً موضوعي، لا شخصي، فقد كان أيمن الظواهري عالة عليه، «في المستوى التعليمي والمهني والشرعي وأحياناً الشخصي، تعاقد على العمل كجراح مع مستشفى الهلال الكويتي في بيشاور عام 1986، وهو لم يتدرب على الجراحة من قبل ولا قضى نيابة جراحة في أي مستشفى وحصل على ماجستير الجراحة نظرياً ومن المذاكرة في كتبي، واشتغل قليلاً في السعودية

كطبيب عام وفي تجنيده عمل في التخدير، ولما تسلّم العمل في مستشفى الهلال الكويتي طلب منه أن يقف معه يعلّمه العمليات، فظل يعلّمه حتى بدأ يقف على قدميه، ولولا ذلك لكان افتضح لأنه تعاقد على مهنة لم يمارسها». وكان أيمن مولعاً بالإعلام والظهور فكتب إمام كتباً شرعية ونشرات ووضع اسم أيمن عليها «ليدفعه دفعة شرعية وإعلامية»، بحسب قوله.

تنكر الظواهري لهذا كله وجحد النعمة ولم يشكرها، وعض اليد التي امتدت إليه بالإحسان. «غش وتدليس وخيانة أمانة وكذب وبلطجة. وما زالت فيه هذه الطباع حتى عض هو وأصحابه في «القاعدة» يد الملا محمد عمر الذي استضافهم وحماهم في أفغانستان وأمرهم ألا يصطدموا بأمريكا لأنه هو (محمد عمر) ودولته لا طاقة لهم بهذا الصراع، وكانوا بايعوه كأمير للمؤمنين على السمع والطاعة، فخانوه ونكثوا بيعته ونفذوا أحداث 2001/9/11 من وراء ظهره وأطاحوا إمارة أفغانستان الإسلامية وحولوا الملا محمد عمر من سلطان دولة إلى رجل حرب عصابات، وتسببوا في سقوط آلاف القتلى من العرب والأفغان مع الهجوم الأمريكي على أفغانستان في 2001/10/7 وكل هذا في رقابهم».

هذا جزء من حقيقة أيمن الظواهري وأميره بن لادن – ينقلها سيّد إمام ليحذر منهما الشباب الناشئ المفتون بهما والذي لا يعرفهما.

ومن أقبح ما اعتذر به أيمن الظواهري وجماعته عن تحريفهم كتاب «الجامع» قولهم إنهم كانوا ينفقون على أمام أثناء كتابته له، «فكان عذرهم أقبح من ذنبهم، فهل كان أحد منهم ينفق علي من ماله أو من مال أبيه، إنها أموال المسلمين (تبرعات)، وعاش أكابر العلماء على ذلك (على أموال الأوقاف) كابن الصلاح والنووي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وغيرهم،

فهل جاء ناظر الوقوف ليبدل ما لا يعجبه في كتبهم، وأنا ما أخذت من أموال التبرعات نفقة معيشة إلا فترة قصيرة للتفرغ لإتمام الكتاب. وقال الشاطبي في «الموافقات» إن «من قام بحاجة المسلمين وجب على المسلمين القيام بحاجته وإنما يكون ذلك من بيت المال»، وهذه القاعدة دليلها إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم منعوا أبا بكر الصديق من الاشتغال بالتجارة ليتفرغ لشؤون المسلمين، ثم من بعده عمر وسائر الخلفاء، فهل جاء أحد من الرعية ليبدل فتوى أحد الخلفاء بدعوى أنهم يأكلون من مال المسلمين؟. وكان سيّد قطب رحمه الله مستشاراً في وزارة التربية والتعليم فهل بدل جمال عبدالناصر كتبه؟».

العلاقة بين جماعتي «الجهاد» و«القاعدة»: عندما وصل إمام إلى بيشاور في عام 1983 لم يكن بها من العرب إلا نحو عدد أصابع اليدين، ثم ظهر الشيخ عبدالله عزام وأسس «مكتب خدمات المجاهدين» أواخر 1984، وكثرت الدعاية للمشاركة العربية في الجهاد الأفغاني فتزايد الوجود العربي تدريجاً ونشأت جماعة الجهاد قبل القاعدة، ومرت القاعدة بأربع مراحل:

- المرحلة الأولى (مرحلة المعسكر والجبهة) أواخر عام 1987: كان بن لادن يجمع الأموال من السعودية ويسلمها للقادة الأفغان وللشيخ عزام، فاشتكى بعض الشباب لبن لادن من تجاوزات في «مكتب الخدمات» فقرر بن لادن إنشاء عمل مستقل عن الشيخ عزام، بدأ بمعسكر التدريب وجبهة قتال في منطقة جاجي في أفغانستان قرب الحدود مع باكستان، وساعدته في ذلك كوادر من جماعة الجهاد الذين بفضل مهاراتهم العسكرية العالية توافد عليهم الشباب بكثرة، وزاد عدد معسكرات التدريب بالتبعية.

- المرحلة الثانية (مرحلة التنظيم) في عام 1989: لما كثر

الشباب ومن جنسيات مختلفة، وإن كانت غالبيتهم من السعودية واليمن، بدأ بن لادن يطلب منهم البيعة لنفسه كأمير للجهاد، فتحولت «القاعدة» من معسكر وجبهة إلى تنظيم.

- المرحلة الثالثة (مرحلة غربلة التنظيم) عام 1990:

لاحظ بعض من بايع بن لادن من ذوي الخبرة في العمل الإسلامي أن بن لادن يغير أهدافه وخططه سريعاً من الجهاد الأفغاني إلى الرمي بثقله في الجهاد في اليمن الجنوبي قبل انتهاء الجهاد الأفغاني، إلى محاولة اغتيال محمد ظاهر شاه (ملك أفغانستان السابق) في إيطاليا، إلى تجهيزه للاشتراك في حرب الخليج الثانية ضد العراق لما احتل الكويت، فطالبه بعض أتباعه بأن يكون للقاعدة منهج (دستور) يحدد أسس قيامها وأهدافها والتي بناء عليها يأخذ بن لادن البيعة من الشباب، فرفض بن لادن أن يتقيد بأي منهج ليعطي لنفسه حرية التصرف في أتباعه كما يشاء. ويقول إمام عن ذلك إن بن لادن طرد من طالبه بمنهج، ومن وقتها بحيث أصبح لا يتبع بن لادن إلا أحد رجلين: «رجل جاهل بدينه أو رجل منتفع بدنياه، وأصبح على الكل السمع والطاعة العمياء وإلا فالمصير معروف (من اعترض طرد)، وأصبح أكثر أتباعه من صغار الشباب من السعودية واليمن الذين تحركهم العاطفة الإسلامية أكثر من الضوابط الشرعية وكذلك من الأعاجم (من آسيا وأوروبا) الذين فهمهم للدين محدود وتحركهم العاطفة، وبخاصة من أسلم منهم حديثاً ولم يتعلم دينه».

- المرحلة الرابعة (مرحلة المواجهة العالمية) عام 1993: وذلك في السودان، عندما كشف بن لادن عن رغبته في الصدام مع القوى الدولية، خصوصاً أمريكا، فتركه بعض أتباعه وحتى من أقاربه وأصهاره، وكان إعلانه عن «الجبهة العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين» عام 1998 مجرد تحصيل

حاصل لما كان يجري الإعداد له من عام 1993 من رصد الأهداف الأمريكية والأوروبية التي يمكن ضربها في أنحاء مختلفة من العالم.

وبحسب سيّد إمام فإن أفراد جماعة الجهاد هم الذين أسسوا القاعدة وأداروها وحاولوا أن يحسنوا توجيه بن لادن وأن يقللوا من تفلتاته الشرعية. وقد قطع إمام صلته بالجميع عام 1993 لما رأى «الأغلب متبعاً لهوى نفسه»، بحسب قوله. مضيفاً بأنه ليس لـ «القاعدة» منهج ولا فكر ولا منظّر ولا مفت إلا ما يراه بن لادن برأيه الشخصي و(من اعترض تم طرده). وأن هذا المسلك هو الذي أدى إلى وقوع أحداث 2001/9/11، ومن بقي مع بن لادن كان عملهم تبرير أخطائه وآرائه بشبهات من الشريعة يلبسون بها على الجهال. وقد انضم الظواهري إلى «الجبهة العالمية» في 1998 ومعه نفر قليل فصلتهم «جماعة الجهاد» وأعلنت عن ذلك.

أحداث سبتمبر/أيلول 2001

يعترف سيّد إمام بأن أحداث سبتمبر/أيلول 2001 هي من جهة تنظيم «القاعدة» «خيانة للصديق وغدر بالعدو وكارثة على المسلمين، وهذه كلها من خصال النفاق وكبائر الذنوب التي يفسق فاعلها وكل من رضي بفعله عليه الإثم نفسه».

ويشرح سيّد إمام مسألة خيانة الصديق: فقد بايع بن لادن الملا محمد عمر زعيم طالبان كأمير للمؤمنين في إمارة أفغانستان الإسلامية، وعاش في حمايته ورفض محمد عمر تسليم بن لادن لأي جهة، وأمر محمد عمر أكثر من مرة ألا يصطدموا بأمريكا وأنه لا طاقة له بذلك، خصوصاً أن أفغانستان وشعبها هم الذين دفعوا ثمن تفجيرات بن لادن في نيروبي ودار السلام في عام

1998، ثم إن بن لادن وأتباعه كذبوا على أميرهم محمد عمر وخانوه ونكثوا بيعته ونفذوا أحداث 2001/9/11 من وراء ظهره بعدما ظلوا يخططون لها أكثر من سنتين على أرضه (أفغانستان) منذ أن طرح خالد شيخ الفكرة على بن لادن. وأما الغدر بالعدو: «فقد دخلوا أمريكا بتأشيرة وهذه عقد أمان لا خلاف فيه بين العلماء حتى لو كانت مزورة كما ذكره محمد بن الحسن الشيباني المتوفي في 189 هـ في كتابه «السير الكبير»، حيث ذكر أن من زوّر خط أهل الحرب فصدقوه ودخل بلادهم لا يحل له أن يخونهم في شيء لا في دمائهم ولا أعراضهم ولا أموالهم ولا فارق في ذلك بين المقاتل (العسكري) وغير المقاتل (المدني) من أهل الحرب ما دام في بلادهم، وعلى هذا سائر أهل العلم، بل إن الشافعي قد ذكر في كتابه «الأم» ج 4/ص 164-165، أن المسلم إذا دخل دار الحرب بأمان أهلها ثم أسر أهل الحرب بعض المسلمين لا يجوز لهذا المسلم أن يقاتلهم لاستنقاذ هؤلاء الأسرى أو السبي، هذا حاصل كلامه، ولابن قدامة قريب منه في «المغنى»، ج 8. أما أتباع بن لادن فدخلوا أمريكا بعلمه وبأمره وغدروا بأهلها، فقتلوا ودمروا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «ينصب لكل غادر لواء عند إسته يوم القيامة بقدر غدرته»، رواه مسلم، أي ترفع له راية عند دبره ليفتضح أمام الخلق يوم القيامة، ثم إنهم يسمون خيانتهم وغدرهم غزواً تشبيهاً لأفعالهم بغزوات النبي (صلى الله عليه وسلم) وفي هذا انتقاص واستهزاء بالنبي (صلى الله عليه وسلم) إذ ينسبون إليه غدرهم وخيانتهم، والنقص من قدر النبي (صلى الله عليه وسلم) حكمه معروف للمسلمين كما ذكره القاضي عياض في «الشفا» وابن تيمية في «الصارم المسلول». (انتهى كلام إمام).

آثار 11 سبتمبر/أيلول على المسلمين: كانت الكارثة على المسلمين

بحسب سيّد إمام فقد أشعلت القاعدة فتنة دخلت كل بيت، وتسببت في سجن آلاف المسلمين في سجون الدول المختلفة، وتسببت في سقوط عشرات آلاف من القتلى المسلمين من العرب والأفغان والباكستانيين وغيرهم، ودُمرت إمارة طالبان الإسلامية، ودمرت «القاعدة» نفسها بعد أن تسببت مباشرة في الاحتلال الأمريكي لأفغانستان، وغير ذلك من الخسائر الفادحة وكلها في رقابهم. أما عن كيفية إدارة بن لادن والظواهري المعركة مع الأمريكيين فحدث ولا حرج. «هرب بن لادن والظواهري وغيرهما مع بداية القصف الأمريكي حتى أنهم تركوا نساءهم وعيالهم يقتلون مع غيرهم من الأبرياء، وأنا أرى أن تعقد محكمة شرعية من العلماء الثقاة -ولو غيابياً- لمحاسبة هؤلاء على هذه الجرائم حتى لا يجرؤ جاهل بدينه على تكرار هذا العبث. كانت طالبان تعاقب المرأة التي تخرج من بيتها كاشفة وجهها فكيف لا يحاسبون قادة «القاعدة» الذين تسببوا في تدمير دولتهم وسفك دمائهم وخراب بيوتهم ويتّم أطفالهم وأيم نساءهم، وكل هذا بالمعصية لأميرهم؟ أين سيذهبون من هذه الذنوب؟، قال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾ (الكهف، 49). وكل هذا من غير طائل فلا هم هزموا أمريكا ولا أبقوا على إمارة طالبان ولا على إخوانهم».

ويلفت سيّد إمام النظر إلى مسألة مهمة تتعلق بالموقف الشعبي من أعمال القاعدة، فيقول «إنما أُعجب بأعمال «القاعدة» كثير من الجهال لقلة علمهم بالشريعة وبمناطات الأعمال وحقيقة توصيفها الشرعي، والشعوب تحكمها العواطف وتفكر بآذانها لا بعقولها، أي إنها تُعجب بما تسمعه من دون أن تتدبر حقيقته بعقولها، وإنما حمل الناس على ذلك كراهيتهم لأمريكا فإنهم لم يروا منها خيراً والقاعدة تلعب على هذا الوتر كما لعب عليه صدام حسين

وأحمدي نجاد وغيرهما، فأمريكا تدعم إسرائيل دائماً، وحتى المساعدات الأمريكية لا يشعر عامة الناس بها لأنها إما أسلحة قديمة تتخلص منها لتشغيل مصانعها وأو قمح قديم مخزون تريد أن تتخلص منه وأو حبوب منع الحمل، هذه هي المساعدات الأمريكية، أي إن أمريكا تساعد نفسها، فالناس يكرهون أمريكا والحركات الإسلامية تشعر بالقهر والعجز، فكل من يتنطح لأمريكا يصفقون له سواء كان بن لادن أو نجاد أو صدام، وأصبح أقصر طريق للشهرة والزعامة عند العرب والمسلمين هو مناطحة أمريكا، لكن ما فائدة أن تهدم لعدوك عمارة فيهدم لك دولة، وما فائدة أن تقتل له رجلاً فيقتل لك ألف رجل، (ما هكذا يا سعد تورد الإبل)، كما تقول العرب في أمثالها».

وقد كتب سيّد إمام وثيقته في ترشيد العمل الجهادي في شهر ديسمبر/ كانون الأول 2006 كمسودة، ثم طلب مقابلة منسوبي الجهاد في السجون للإطلاع على آرائهم، فقد كان لا يزال معزولاً حتى ذلك الوقت منذ تسليمه إلى مصر في 2/2004، فسمحت له السلطات بمقابلتهم في فبراير/شباط 2007، وعرف آراء المؤيدين وكذلك المعارضين لمحتوى الوثيقة، وقام بعد ذلك بإضافة إيضاحات وردّ على شبهات إلى المسودة، حتى خرجت الوثيقة في صورتها النهائية، وكان هذا في مارس/آذار 2007. ثم عقد مؤتمراً في سجن الفيوم عرض فيه الوثيقة على المئات من جماعة الجهاد، وذلك في أبريل/نيسان 2007، ولقيت الوثيقة التأييد العام، وتواكب هذا مع عرض الوثيقة على «مجمع البحوث الإسلامية» بالأزهر وهو أعلى هيئة علمية إسلامية في مصر، وقد أقرّها.

من بين ردود الفعل تجاه الوثيقة من قال إنها وليدة مرحلة السجن ومن قال إنها أفكار قديمة!

معترضون: تنوعت أسباب الاعتراض، فمنها المنطقي، ومنها ما ليس

كذلك، فمنهم من قال لا جدوى من كتابة شيء من ذلك لأن كل ما يخرج من السجن غير مقبول لدى الشباب، وقد رد إمام على هذه الشبهة في التنبيه الرابع في آخر الوثيقة. ومنهم من قال إن أي كتابة عن الأخطاء التي وقعت في الجهاد ستؤدي إلى التخذيل والصد عن الجهاد، وقد رد على هذه الشبهة في التنبيه الثالث آخر الوثيقة. ومنهم من قال نحن أعلنا مبادرات ووقفاً لأي عمليات منذ عام 1995 ولم تستجب السلطات لذلك وما زلنا في السجن من وقتها، فلا فائدة من التكرار؛ والرد على ذلك «أنهم إن لم يستفيدوا من (الوثيقة) شخصياً فلتستفد منها الأجيال الناشئة من الشباب». ومنهم كالأخ أحمد سلامة مبروك الذي قال نحن مستعدون للموافقة على كل ما في الوثيقة ونتعهد للسلطات الالتزام بها، ولكن في السر من دون إعلان ذلك في وسائل الإعلام، حتى لا يؤدي ذلك إلى تخذيل الشباب عن الجهاد. وقال أحد الإخوة القدامى إنهم يريدون أن يتم ذلك سراً حتى لا تزول وجاهتهم عند الناس. ومنهم من قال إنه يماطل ويرفض ليكسب وقتاً حتى ينفذ أيمن الظواهري عمليتين أو ثلاثة بمصر تحسِّن موقفه أمام السلطات في التفاوض في حين أن الظواهري أعلن وقف العمليات في مصر منذ العام 1995 لعدم القدرة.

ومنهم من لا يريد أن يخرج من السجن لأنه لا عمل له ولا وظيفة خارج السجن، في حين أن السجن يضمن له السكن والطعام كما تأتيه بعض التبرعات من المحسنين. ومنهم كالأخ محمد الظواهري قال إنه مستعد للتعهد للسلطات عدم الصدام في السر ومن دون كتب. ومنهم كالأخ مجدي كمال تعهد كتابة أمام الشهود أنه سيلتزم الوثيقة إذا وافقت الشرع. ومنهم من قال: حتى لو لم تكن في الوثيقة مخالفات شرعية سنرفضها لمجرد معاندة السلطات «والذي يرفض الشرع عناداً لا يكون أخاً بل قد لا يكون مسلماً».

ويقول سيّد إمام عن هؤلاء المعترضين بأن «منهم من سجن في قضية جنائية لا سياسية، ومنهم من تسبب في سجن المئات بسبب سرقته سيارة وقتله سائقها، ومنهم من تسبب في سجن المئات بسبب مكالماته الهاتفية لهم من خارج مصر، ومع كل مكالمة تسقط مجموعة كبيرة من الإخوة على رغم تأكيدهم عليه ألا يتصل بهم لأن الهواتف مراقبة من السلطات. وأنا قلت لكل هؤلاء أنتم فشلتم في الحرب وخضتم صراعاً لا يجب عليكم شرعاً، وتسببتم في سجن المئات بل الآلاف ويجب عليكم شرعاً السعي في إخراجهم من السجون لقول النبي (صلى الله عليه وسلم) «فكوا العاني»، رواه البخاري، و«العاني» هو الأسير، أي أسعوا في فكاك الأسير، وقلت لهم لا تفشلوا في السلم كما فشلتم في الحرب فتجمعون بين فشلين، ولكنهم أصروا على الفشل بغير حجة شرعية، والفاشل لا يكون قائداً بل يجب أن يعتزل وعند بعض الناس القائد إذا فشل في الحرب انتحر، ولكنهم مصرون على أن يكونوا قيادات داخل السجون على رغم فشلهم المزدوج ولا يبالون بأتباعهم الذين تسببوا في سجنهم وهم مسؤولون عنهم أمام الله يوم القيامة للحديث «وكلكم مسؤول عن رعيته» متفق عليه».

ومن الطريف قول سيّد إمام بأن محمد الظواهري الذي كان قائداً للجناح العسكري في جماعة «الجهاد» «كان يريد أن يدير المعركة في مصر من مكتب مكيّف في دولة الإمارات، على رغم أنه يرى أن الحاكم مسلم، والحاكم المسلم يحرّم الخروج عليه بإجماع أهل السُنّة والجماعة. ولما سقط محمد الظواهري وسُلّم لمصر أوقع بمجموعة من إخوانه. عموماً هذه مجرد نماذج لبعض قيادات الجهاد التي يفتتن بها الشباب الناشئ الذي لا يعلم بواطن الأمور، ولولا أن الله قد أمر بالستر لذكرت أسماءهم فرداً فرداً».

«السجون. مثل الزمان، بعضها عصور رخاء وبعضها عصور مظلمة»،

هكذا تحدث منظر الجماعة الإسلامية الدكتور ناجح إبراهيم عن تجربته في سجن طرّه حيث قضى نحو 24 سنة في أجنحته، المختلفة متنقلاً بين ليمان طره وسجن العقرب -أكثر السجون حراسة وتشدداً في الإجراءات- ومستشفى طره قبل أن يخرج مرة ويحصل على حريته بعد مبادرة «الجماعة الإسلامية» لوقف العنف التي أطلقت عام 1997. وكما شهد هذا السجن أحداثاً إيجابية تمثلت في مراجعات الجماعة الإسلامية في السابق والجهاد حالياً، حمل كثيراً من الآلام لبعض رواده، إذ شهد عام 1959، ما عرف باسم مذبحة ليمان طره التي قتل فيها 21 من عناصر جماعة الإخوان المسلمين، كما شهد عام 1981 إعلان انتحار القيادي الإخواني كمال السنانيري وتلك الواقعة لا يزال يكتنفها الغموض والاتهامات من جانب الجماعة إلى السلطات المصرية بقتل السنانيري. ويرى ناجح إبراهيم أن السجون المصرية أصبحت أحسن حالاً منذ عام 2001، أي بعد 3 سنوات من إعلان المبادرة، التي يرى أنها كانت سبباً في إحداث نقلة في نوعية المعاملة داخل السجون المصرية بصفة عامة وطره بصفة خاصة.

وتضم منطقة سجون طره سبعة سجون معظمها للسجناء السياسيين فيما يخصص سجن واحد فقط للجنائيين ويتشاركون في آخر مع السياسيين والسجون هي: سجن الاستقبال ومزرعة طره وملحق مزرعة طره، وليمان طره والمحكوم ومستشفى طره، وسجن شديد الحراسة ومعروف باسم سجن العقرب الذي يستضيف حالياً منظر الجهاديين الدكتور سيّد إمام شريف (الدكتور فضل).

الردود الشرعية على الوثيقة: «لا يوجد لدى القاعدة من هو مؤهل شرعياً للرد، لأنهم من بن لادن إلى الظواهري إلى غيرهم، ليسوا من أهل العلم الذين يعتد بقولهم في أمور الدين، وإنما هم من العوام، والعامي لا يعتد بقوله

لا في الاتفاق ولا في الاختلاف وإن تكلم. ومن رد على شيء في الوثيقة بدليل شرعي معتبر، إن كان صواباً قبلناه بإذن الله تعالى، وإن كان خطأ فلدينا الرد على كل جاهل وعنيد إن شاء الله تعالى». هذا ما كرره سيّد إمام في وثيقته مؤكداً أنه لم يكتب شيئاً من كتبه ولا «الوثيقة» لمحاباة أحد بعينه أو لنقده، وإنما كتب لأمة الدعوة، المسلم وغير المسلم، الموجود والمولود، «فالعلم الشرعي أكبر من أنه يُحصَر في جماعة».

وقال عن الظواهري الذي يعرفه منذ العام 1968، «إنه ظاهرة صوتية، وسبق أن قلت إنه لا يتبع «القاعدة» إلا أحد رجلين: جاهل بدينه أو منتفع بدنياه». وعن تعيين الشيخ سعيد المحاسب (مصطفى أبو اليزيد) قائداً للقاعدة في أفغانستان قال إنه «بمثابة (إعلان وفاة تنظيم القاعدة)، لأنه يعني انتهاء كل كوادر التنظيم بين قتيل وأسير، ويتحمل بن لادن وزر هذا شخصياً».

بعض قادة الجهاد في الخارج تساءلوا لماذا لم يكتب الدكتور فضل هذه «الوثيقة» وهو حر طليق في بيشاور (باكستان) أو في اليمن على الأقل وهو مسجون فيها لأكثر من عامين. فرد عليهم بأن «هذا كلام إنسان يجهل الشرع والواقع. فلا يوجد شيء اسمه قيادات بالخارج، بداية، لأن القائد لا يترك أتباعه بل يتقدمهم، والذي يترك الميدان ويهرب إلى الخارج من أجل العيش الرغيد لا يكون قيادة، كما أن الذي أدمن الفشل لا يكون قيادة أيضاً. والسفينة إذا تعرضت للغرق فإن القبطان هو آخر من يغادرها، فإن بقي فيها أحد من الركاب غرق القبطان معه. أما الذين هربوا لعمل لجوء سياسي في بلاد الكفار لتأمين المم (وهو الطعام بلغة الأطفال في مصر) لأولادهم من دون وجود أي خطر عليهم أو عند بوادر الخطر، لا يكون مثل هؤلاء قيادة، وإنما هم منتفعون بالدنيا، يعيشون على أوجاع إخوانهم ومعاناتهم هم وأهاليهم، فيصدّرون البيانات والتصريحات،

ويظهرون في الفضائيات، فإذا خرج إخوانهم من السجون كسدت بضاعتهم وأغلقوا دكاكينهم بالخارج، فهم يريدون أن تستمر المعاناة والسجون ليستمر سوقهم وعملهم. والذين لجأوا إلى بلاد الكفر ورضوا بجريان قوانين الكفار عليهم طواعية لا يكونون قادة.

هؤلاء الذين يطلق عليهم قيادات الخارج قتلوا النصارى والسياح في مصر وهربوا ليعيشوا في أكنافهم في أوروبا، ولم يستطع أحد منهم أن يرفع راية الإسلام فوق قريته ويريد أن يرفعها فوق قصر باكنغهام».

أما لماذا لم يقل ما في الوثيقة وهو في الحرية «فهذا جهل وكذب، فأنا كما ذكرته من قبل - نهيت «جماعة الجهاد» عن الصدام في مصر العام 1992، قبل أن تخوض أي صدام وقبل أن أكتب كتابي «الجامع» في عام 1993، وذكرت فيه كما ذكرت في «العمدة» قبله آفات العمل الإسلامي، وفي «الجامع» النهي عن عمليات الغدر بدار الحرب. وهددت «جماعة الجهاد» بقطع صلتي بهم حتى قال أيمن الظواهري: صلتك بنا رفعت عنا الحرج، وقال مجدي كمال: إذا قطعت صلتك سيصير الإخوة عدة جماعات، وهذا حدث بمشهد من قياداتهم، فالذي يقول إنني لم أقل ما في الوثيقة وأنا حر هو جاهل بالواقع. بل قلته منذ العام 1992».

ومن بين ردود الفعل على الوثيقة قول بعض قيادات الخارج إن الوثيقة وليدة السجون والسجن إكراه؟. وبمعزل عن رأي سيّد إمام في من هم في الخارج (لا يشكلون قيادة، وهم من العوام) فإنه يرد على قولهم إن الوثيقة وليدة السجن، بأن «قول يوسف عليه السلام ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف، 39)، هذا القول هو أيضاً وليد السجن، فهل يرفضه مسلم لهذا السبب؟ والعبرة بدليل الكلام لا بمكانه. وأما قولهم إن

السجن إكراه، فأنا أعلم ذلك ولا أحتاج لمن يخبرني به، بل كنت أعلّم الإخوة أحكام الإكراه والتقية والمداراة والمداهنة ومعناها وما يجوز منها عندما كنت أشرح لهم كتاب (الأدب) من صحيح البخاري في بيشاور، والآن وأنا في سجني أعلم أن لي رخصة في أن أقول ما أشاء لأرضي السلطات أو لأدفع عني أذاها، ولكنني لم أستعمل هذه الرخصة وإنما يعرف الإكراه إذا قال الشخص إنه كان مكرهاً، أو إذا قال في سجنه خلاف ما قاله في الحرية، وأنا أقر بأنه لم يقع عليّ إكراه لأكتب هذه الوثيقة، كما أكرر بأن ما قلته في السجن في (الوثيقة) هو ما قلته للإخوة منذ العام 1992، كما ذكرت من قبل، وبعض مسائل الوثيقة موجود في كتابي «الجامع» الذي سرقه الظواهري وحرّفه».

«ثم هل يقول المكره كل هذا الكلام الذي في الوثيقة؟ المكره يقول كلمتين ليخلّص نفسه، ولا يذكر ما في الوثيقة من شرح واستدلال، أين ذهبت عقولكم؟ كالذين قالوا إن الذي علم النبي (صلى الله عليه وسلم) القرآن هو بحيرى الراهب، مع أنه لا يتكلم العربية، ولم يره إلا مرة واحدة وهو صبي، فهل علمه كل هذا القرآن والحديث في مرة؟ ثم إنني أقول: إن لا من العلم ولا من العقل أن يهاجم أحد شيئاً لم يطلّع عليه، وهم هاجموها قبل اكتمال نشرها، وهم بذلك يضعون بأنفسهم في عداد الحمقى والجاهلين الذي يحكمون على الشيء قبل معرفته، والله يقول: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا﴾ (يوسف، 81). ثم إنني أقول: لماذا يخافون من كلامي؟ وأنا لم أطلب من أحد أن يوافق على «الوثيقة»، ولست أمير تنظيم لألزم أتباعي الموافقة عليها، ولست شيخ الإسلام، ولا مفتي الديار، أم أنهم يعلمون أنهم لن يتمكنوا من سرقتها وتحريفها كما فعلوا بكتابي «الجامع» فيريدون أن يشوهوها قبل صدورها؟ هذه هي الحقيقة، إنهم يريدون أن تستمر معاناة الإخوة ومآسيهم في مختلف سجون العالم كي تستمر دكاكين

قيادات الخارج مفتوحة وخزائنهم عامرة وصورهم في الفضائيات كل حين، ولهذا فإنهم ينفخون في النيران من بعيد لبعيد ليحترق بها غيرهم كم يفعل بن لادن وتابعه الظواهري اللذان يهربان من الميدان عن أول خطر».

معنى المراجعات: «هناك من قال إن الذين كتبوا في السجن كابن تيمية وسيّد قطب لم يتراجعوا أو يبدّلوا رأيهم بخلاف ما فعلت أنا. وهذا أيضاً من الجهل المزدوج: أولاً: لأن التراجع أو تبديل الرأي لا يذم إلا إذا خالف الدليل الشرعي، أما إذا كان من أجل النزول على الدليل الشرعي بعد وضوحه فهذا من الرجوع المحمود، والمؤمن أوّاب. فقد قال عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري لما ولّاه القضاء: «ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس ثم هديت فيه إلى الرشد أن ترجع فيه إلى الحق، فإن الحق قديم»، هذا حاصل كلامه، وقد شرحه ابن القيّم في أول كتابه «إعلام الموقعين»، رضي الله عنه. ونشأ أبو الحسن الأشعري على مذهب ضال ثم اعتزل الناس أربعين يوماً يدرس مذهب أهل السُنّة، ثم خرج فصعد المنبر وخلع ثوبه وقال للناس: «إنه قد انخلع من مذهبه السابق كما خلع ثوبه ويقول بمذهب أهل السُنّة)». وكتب في هذا كتابه «الإبانة عن أصول الديانة». والشافعي كتب مذهبه في العراق ثم غير فيه أشياء في مصر، وابن تيمية كان يمدح محيي الدين بن عربي لما قرأ كتابه «الفتوحات المكية»، فلما قرأ كتابه «فصوص الحكم» أدرك أنه زنديق، ونقل رأي عز الدين بن عبدالسلام في زندقة ابن عربي، بالمجلد الثاني من (مجموع فتاوى ابن تيمية- رحمه الله)، فتبديل الرأي ليس عيباً إذا كان عن دليل شرعي أو بسبب حصول مزيد علم أو تغير الواقع، فيختار له ما يناسب من الشرع، وقد فعل هذا أكابر العلماء وبه نصح عمر أبا موسى الأشعري رضي الله عنهما.

وأقول لهؤلاء الجهال: هل كان الله سبحانه متراجعاً عندما قال: ﴿

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال، 39)، ثم قال بعدها: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (الأنفال، 61) مع أن القتال ضد السلم. وأقول لهؤلاء: هل كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) متراجعاً عندما قاتل كفار قريش في بدر وأحد والخندق ثم صالحهم في الحديبية؟ والصلح ضد القتال.

وأفتى عز الدين بن عبدالسلام (رحمه الله) رجلاً، ثم تبيّن له خطأ ما أفتى به، فأرسل منادياً ينادي في المدينة ليعود إليه المستفتي ليخبره بالصواب، وهذا من آداب المفتي كما ذكر ابن القيم في إعلام «الموقعين»، جـ 4. حقيقة الأمر هي كما قال بعض السلف: «لو سكت الجاهل سقط الخلاف».

ثانياً: أين التراجع في (الوثيقة) وقد نهيت الظواهري وجماعته عن الصدام في مصر منذ عام 1992، حتى قال لي مجدي كمال «انتهى وقت الكلام وجاء وقت العمل»، وليسألوا الظواهري الذي تحول هو وأتباعه إلى عملاء للاستخبارات السودانية، ثم لما انهار التنظيم وسقطوا بين قتيل وأسير وطريد أعلن عن وقف العنف العام 1995، ثم أرسلوا إليّ يطلبون أن أعيد صلتي بهم، فقلت لهم: هيهات، فما زدت في (الوثيقة) على أن كتبت ما قلت لهم وكررته منذ العام 1992، فأين التراجع والتبديل؟ بل إن بعض ما في «الوثيقة» موجود في كتابي «الجامع» الذي سرقه الظواهري وحرّفه حتى لا يعرف الناس عيوب الحركات الإسلامية ومخازيها، فأين التبديل، والفقيه هو من يختار من الشرع ما يناسب الواقع من حرب أو سلم أو صلح أو غير ذلك، لا من يقف في قالب جامد يورد أصحابه المهالك بجهله بالشريعة.

الظواهري طلب من أمريكا أن تتفاوض معهم (صحيفة «الحياة» عدد 2006/12/21، ص 4، في نهاية 2006)، فأين (الصامدون) وأين (الثابتون

على العهد) ومن المتراجع والمبدل؟، وسبقه إلى ذلك شيخه بن لادن الذي طلب الهدنة من أمريكا أول 2006 (صحيفة «الحياة» عدد 2006/1/20)، فها هم يطلبون الهدنة والتفاوض بعدما وصلوا إلى طريق مسدود، وبعدما خانوا الصديق وغدروا بالعدو وجلبوا الكوارث على المسلمين ودمروا «طالبان» والعراق وهربوا عن نسائهم وأطفالهم وإخوانهم الذين تركوهم بين أسير وقتيل وشريد، فمن الذي تراجع؟ إنهم شيوخك قادة «القاعدة» تراجعوا بعدما كذبوا وخانوا وغدروا.

عن العلاقة بالنظام السوداني: يقول إمام إنه بعدما قطع صلته بالظواهري والتنظيم في السودان، علم بقيامهم بعمليات في مصر، وذلك أواخر عام 1993 فقال لأيمن الظواهري: أتق الله في الإخوة ولا تعرضهم لمخاطر لا تجب عليهم، فقال له الظواهري: «إنه ملتزم أمام السودانيين بتنفيذ عشر عمليات في مصر، وإنه تسلّم من السودانيين مائة ألف دولار تحت حساب هذه العمليات»، وكان مسؤول الاستخبارات السوداني الذي يتعامل مع الظواهري اسمه الدكتور نافع علي نافع، وهناك وسيط سوداني بينهما اسمه محمد عبدالعزيز، والمشرف العام على هذا كله كان نائب الرئيس السوداني واسمه علي عثمان محمد طه. والمرة الأولى التي التقى فيها الظواهري بعلي عثمان طه، قال له الظواهري: «إن معه تنظيماً من عشرة آلاف مقاتل في مصر بمستوى تدريب قوات الصاعقة، وأنه ومن معه لن يخرجوا من السودان إلا إلى مصر فاتحين». «وكان هذا هو عين الكذب»، بحسب إمام، «فإنهم لا يتعدون بضع عشرات وما زال بعض الإخوة في السجون يصدقون هذه الكذبة إلى الآن». «وباختصار حوّل الظواهري «جماعة الجهاد» إلى مرتزقة وعملاء وباعهم للاستخبارات السودانية التي وجدت فيهم صيداً سهلاً رخيصاً لإزعاج السلطات بمصر. ثم أخذ الظواهري في إرسال الإخوة لمصر وكان الأمن المصري قد اخترقهم بعد

حادث عاطف صدقي، فلم يصل أحد من الإخوة إلى هدفه في مصر وسقطوا بين قتيل وجريح. وبعدما أخبرني الظواهري بعمالته للسودانيين دعاني الأخ رفعت (واسمه زكي عزت زكي) لعقيقة ابنته، وحضر عدد من الإخوة منهم أبو طلحة وهشام أباظة وغيرهم، فقلت لهم أكثر مما ذكرت بالوثيقة، وإن الجهاد لا يجب عليهم في مصر، وإن التكافؤ معدوم والإثم مرفوع عنهم، وقلت لهم أنتم درستم قواعد حرب العصابات والحرب النظامية، وما تفعلونه في مصر من صدام لا يندرج تحت هذا ولا هذا، فهو نوع من العبث الذي لن يأتي بفائدة. وذكرت لهم خطأ ما يفعلونه بالأدلة الشرعية والواقعية، وهو المذكور بالتنبيه الثاني بآخر «الوثيقة». وأبدى الإخوة اقتناعهم بكلامي، وذلك آخر 1993 أو أول 1994، فانزعج الظواهري عندما علم، وجمعهم وقال لهم: «الدكتور فضل يريد أن يجعلنا جماعة سلفية ونحن جهاد وسنظل نقاتل في مصر إلى آخر دولار معنا وآخر رجل فينا»، وقد كذب فإنه كان أول من ترك السودان لما طردهم السودانيون العام 1995، لما اكتشفوا أن الظواهري كان يكذب عليهم ولم يقاتل لآخر رجل كما زعم، بل كان أول من هرب كعادته ولما طرده السودانيون أعلن عن وقف العمليات في مصر العام 1995 بعدما علّق إخوانه على المشانق وحشرهم في السجون في مصر».

الذي فعله السودانيون مع الظواهري فعلوه مع بن لادن أيضاً، «فكان إذا تأخر وصول سفينة النفط إليهم من السعودية حرضوا بن لادن على إصدار بيانات تهاجم السعودية، وأتباع بن لادن يسهرون الليل على أجهزة الفاكس لإرسال البيانات للسعودية، ثم طردوا بن لادن كما الظواهري».

ويقول إمام إنه التقى بمجدي كمال بالسجن في مصر في فبراير/ شباط 2007، وقال له: «أنت قلت لي في 1992 إنه قد انتهى وقت الكلام وجاء وقت

العمل فأخبرني بما عملته في هذه الخمس عشرة سنة من 1992 إلى 2007؟ فسكت الأخ لأنه لم يفعل شيئاً إلا السجن، فقلت له: الاستخبارات السودانية أغرتكم بالمال للصدام مع مصر وقد نهيتكم عن ذلك من قبل، فقال لي مجدي كمال: يعني نحن كنا مرتزقة؟ فقلت له: نعم، الظواهري حوّلكم إلى مرتزقة لاستخبارات حسن الترابي، فقال لي الأخ: أرجوك لا تذكر هذا الكلام لأحد».

مبادرات وقف العنف: «وأنا في الحرية في اليمن العام 2000 تقريباً اتصل بي الأخ أسامة صديق من ألمانيا واستشارني في إطلاق مبادرة للتهدئة في مصر، فشجعته على ذلك، وعندك أسامة صديق في أوروبا يمكن أن تسأله.

أثناء سجني في اليمن من 2001/10 إلى 2004/2 لم يسمحوا لنا بأي ورقة ولا قلم، على رغم أنهم قالوا لي من أول يوم إنه لا تهمة ضدي عندهم في اليمن، ثم ظهرت «مبادرة الجماعة الإسلامية بمصر» ونحن في السجن باليمن، فسألني عنها الإخوة المصريون معي في السجن فقلت لهم «وإن كنت لم أطلع على ما كتبوه بعد إلا أنني أوافق على مبدأ وقف العنف»، وعندكم الإخوة: أحمد عزت أنور، وعلي عبدالرحيم الشريف، وعثمان السمان، وخليفة بديوي اسألوهم. وكان لا يسمح لنا بالزيارة في سجن الأمن السياسي بصنعاء في غالب الأحوال إلا دقيقه واحدة هي مدة الزيارة ومن خلف الأسلاك.

فليس صحيحاً أنني لم أتكلم وأنا في الحرية بل تكلمت وتكلمت في النهي عن الصدام منذ عام 1992، وما زدت في الوثيقة على أن كتبت ما قلته من قبل».

لمن تكتب المراجعات وقد توقف العنف؟ لا يتعب سيّد إمام من تكرار قوله إنه «لا يكتب لجماعة أو ضد جماعة بعينها، فالعلم يكتب لكل الناس»، أما تنظيم الجهاد فقد قطع صلته به من أول 1993، «وقد نفذ في 1995 ما

نصحه به العام 1992 من عدم الصدام في مصر، ولكن وصل إلى هذه القناعة بعد انهياره وإفلاسه وتشتت أتباعه بين قتيل وأسير وطريد». وأما المخالفات الجسيمة التي ترتكب باسم الجهاد في أماكن مختلفة من العالم «فما زالت تحدث خصوصاً من المتأثرين بالمنهج المنحرف لـ «القاعدة»، والمخالفات في العراق شبه يومية، ومن قريب وقع حادث قتل السياح الفرنسيين في السعودية وظهر أنهم مسلمون، ومن قريب وقع حادث تنظيم الأطباء الهنود في بريطانيا، وكل حين يسقط تنظيم من صغار الشباب في مصر ممن تم تجنيدهم من طريق الإنترنت، وهؤلاء يعرفون في السجون باسم «الإخوة نت». فالقول بأن المخالفات انتهت غير صحيح وخلاف الواقع. والجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، والجهاد ليس محصوراً في تنظيم معين كما يظن هذا، بل هو شريعة ماضية إلى آخر الزمان. وبعض التنظيمات أنكرت أن تكون هناك جماعات تقتل على الجنسية وإنما في إطار حربها مع الغرب أو الأنظمة العربية. وهذا غير صحيح لأن تنظيم القاعدة وبن لادن أعلنوا أكثر من مرة أنهم يستهدفون الأمريكيين من دون تمييز، وهذا ما فعلوه في 11 سبتمبر/أيلول وهذا قتل على الجنسية. ثم إن المتعاطفين معهم نفذوا تفجيرات مدريد في 2004 فقتلوا الإسبان من دون تمييز، وكذلك حدث في تفجيرات مترو لندن في عام 2005 فقتلوا البريطانيين من دون تمييز، وهذا كله قتل على الجنسية، وقد ذكرت الأدلة على فساد ذلك في (الوثيقة)، وأن الانتساب إلى بلد ما ليس دليل كفر أو إيمان وليس دليل استباحة دم أو مال، فقوله هذا مكابرة، وقد قال الشاعر: «وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل». ويقول قائل ما الداعي لإصدار الوثيقة والجماعات الجهادية الموجّهة لها هذه الوثيقة كانت مثلاً تبرّأت علانية من الجماعة المسلحة الجزائرية لمّا تيقنت من إسرافها في الدماء؟».

والحال إن سيّد إمام لم يوجه الوثيقة لجماعة بعينها لأنه قد «يئس من إصلاح هؤلاء منذ العام 1992، وكما يقال (كبر الكبير على الأدب)، وإنما أنا أكتب لكل الناس، المسلم وغير المسلم، الموجود ومن لم يولد بعد».

من هو عميل المخابرات؟ وقد قيل إن «الوثيقة» هي من صنع الاستخبارات المصرية، أو على الأقل أنها أشرفت على إعدادها. ويرى إمام بأن جماعة الظواهري يعلمون مسبقاً أنهم لن يستطيعوا الرد على ما جاء في الوثيقة «لأنني لا أتكلم إلا بدليل من الكتاب أو السُنّة، فلم يبق أمامهم إلا تجريح صاحب الوثيقة بأنها من صنع الاستخبارات وأجهزة الأمن، والنبي (صلى الله عليه وسلم) لم يسلم من السب والاستهزاء فكيف بنا نحن؟ قال أعداؤه ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ (النحل، 103)، قالوا ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (الفرقان، 5)، وقالوا ﴿أَضْغَاثُ أَحْلام بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ (الأنبياء، 5)، وقالوا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر، 6).

والرد على هذه الفرية كالرد على قولهم إن الوثيقة وليدة السجون. فهل كنت أنا في سجون السلطات المصرية عندما أنكرت على «جماعة الجهاد» الصدام في مصر العام 1992 وأنا في باكستان، ثم في السودان في 1994، ثم شجعت أسامة صدّيق في ألمانيا على إعلان مبادرته عام 2000، فهل كنت لدى الاستخبارات المصرية حينئذ؟

أما الذين هم من صنع الاستخبارات «فهم بن لادن والظواهري وأتباعهما الذين عاشوا ألعوبة في أيدي الاستخبارات السودانية كورقة سياسية بعدما باع الظواهري إخوانه وحوّلهم إلى عملاء ومرتزقة لنظام حسن الترابي وعلق إخوانه على أعواد المشانق، وملأ بهم السجون المصرية عمالة للاستخبارات السودانية.

ثم عاشوا كلهم بعد ذلك في كنف الاستخبارات الباكستانية التي كانت تستعملهم ورقة سياسية في المعادلة الإقليمية في شبه القارة الهندية وفي أسيا الوسطى. - والعبرة بدليل كلامي لا بمكانه، وأكرر لماذا يخافون من كلامي ويستبقون نشر كلامي بالهجوم والتجريح؟ أليس هذا دليل إفلاسهم؟ ألم يصفوني في يوم من الأيام بأنني «مفتي المجاهدين في العالم»؟ وألم يصفوني بأنني «العالم المرابط والمفتي المجاهد»؟ وذلك في دعايتهم لكتابي (الجامع) قبل فراغي منه، فلما اطلعوا عليه كتموه وحرّفوه وشوّهوه وسرقوه، واليوم لما سمعوا بالوثيقة إذا بهم يسفهون، وفعلهم هذا كفعل اليهود مع عبدالله بن سلام رضي الله عنه، وكان ابن سلام من علماء اليهود في المدينة، فلما وصلها النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد الهجرة آمن بن سلام وقال للنبي (صلى الله عليه وسلم) «إن اليهود قوم بهت»، فأسألهم عني قبل أن يعلموا بإسلامي، فجاءت اليهود فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) «أي رجل عبدالله بن سلام فيكم؟ قالوا: «خيرنا وابن خيرنا، وأفضلنا وابن أفضلنا»، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) «أرأيتم إن أسلم عبدالله بن سلام؟ قالوا: أعاذه الله من ذلك، فأعاد عليهم، فقالوا مثل ذلك، فخرج إليهم عبدالله، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، قالوا: شرنا وابن شرنا، وتنقّصوه، قال -ابن سلام- هذا ما كنت أخاف يا رسول الله». وقد أخبرنا النبي (صلى الله عليه وسلم) أن بعض المسلمين سيفعل كما فعل اليهود بقوله «لتتبعن سنن من كان قبلكم»، الحديث متفق عليه: فهؤلاء فعلوا معي كما فعل اليهود مع عبدالله بن سلام رضي الله عنه.

هل المراجعة والنقد الذاتي تفيد الأعداء؟ قيل لماذا لم يرد في ذهن صاحبها عند إعداد الوثيقة أن نشرها يصب في خانة الأعداء، وأنها يمكن أن تخدم كارهي الإسلام؟ ويرد سيّد إمام على ذلك بأن المجاهدين «اتُّهموا بهذه

التهمة أثناء مشاركتهم في الجهاد الأفغاني ضد الشيوعية يوم قيل عنهم إنهم عملاء لأمريكا، وإن جهادهم يخدم أمريكا ضد الروس، وكان بن لادن نفسه يشترك في اجتماعات مع أجهزة الاستخبارات، والحقيقة ليست كذلك، وإذا كانت أمريكا استفادت من الجهاد الأفغاني ولهذا دعمته فإن هذا قد حدث (وفاقاً لا إتفاقاً)، وكذلك استفاد المسلمون». «الله سبحانه يأمرنا بأن نعطي الكافر أحياناً سهماً من الزكاة (سهم المؤلفة قلوبهم)، وهذا فيه مصلحة للكافر والمنافق، ولكن مصلحة المسلمين في ذلك أكبر. والنبي (صلى الله عليه وسلم) سنّ لنا أن نعطي الكفار بعض المال ليكفوا أذاهم عنا عند ضعفنا، كما أراد أن يفعل مع غطفان في غزوة الأحزاب، وهذا فيه مصلحة للكفار، ولكن مصلحة المسلمين أكبر بدفع أذى الكفار وتفريق شملهم. والنبي (صلى الله عليه وسلم) صالح كفار مكة في الحديبية، وقدم لهم تنازلات بما لم يحتمله عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حتى قال «لم نعط الدنية من ديننا»، فكان هذا الصلح يصب في خانة الأعداء، ومع ذلك فقد كانت مصالح المسلمين فيه أعظم حتى سمّاه الله فتحاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾ (الفتح، 1)، فليس كل ما يصب في خانة الأعداء ممنوعاً أو مذموماً شرعاً، خصوصاً إذا ما حدث هذا وفاقاً لا اتفاقاً، فكيف وصلح الحديبية ومن قبله الشروع فيه مع غطفان قد حدث اتفاقاً؟والنبي (صلى الله عليه وسلم) نهانا عن الغدر في كل الأحوال، واتفق أهل العلم -كما نقلته في الوثيقة عن الشيباني والشافعي وابن قدامة رحمهم الله- على تحريم الغدر بالعدو، وأن من دخل دار الحرب بأمان أهلها (ومن التأشيرة ولو كانت مزوّرة) فإنه يحرّم عليه أن يعتدي عليهم في نفس أو عرض أو مال، وفي هذا مصلحة للكفار، أي إننا إذا التزمنا بعدم الغدر بهم، كما تأمرنا الشريعة فإن هذا يصب في خانة الأعداء، ولكن مصالح المسلمين في ذلك أعظم، ويكفيك دليلاً على ذلك الأضرار التي وقعت على

المسلمين ليس في أفغانستان والعراق فقط بل في كل دول العالم بسبب غدر بن لادن والظواهري وأتباعهما جراء أحداث سبتمبر/أيلول 2001، والله ليحملن كل هذه الأوزار على ظهورهم يوم القيامة إن شاء الله. فلو أنهم التزموا الشريعة ولم يغدروا لكان في هذا مصلحة لأمريكا ولكن مصلحة المسلمين في ذلك أعظم بدفع كل هذا الدمار عنهم، ولهذا فقد قال الله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء، 107)، فقال (للعالمين) ولم يقل: للمسلمين فقط. وليس معنى أن تعمل عملاً مشروعاً ثم يستفيد منه الكفار إن هذا يقدح في صحة العمل ومشروعيته، هذا غير صحيح للأدلة السابقة ونحوها، وكذلك «الوثيقة» كم ستنقذ من شباب المسلمين الذين تتصيّدهم «القاعدة» على الإنترنت لتغرس فيهم منهج الغدر والخيانة؟ وكم ستنقذ من أتباع «القاعدة» والمعجبين بها ليتداركوا أمرهم بالتوبة قبل أن ترفع لهم رايات الغدر عند أدبارهم ليفتضحوا بها يوم القيامة، وكم أخرجت الوثيقة أناساً من السجون، وأدخلت السرور والعمار على بيوت امتلأت حزناً وخراباً؟ وكم. وكم.؟ فإذا استفاد أعداء الإسلام من الوثيقة فهذا شيء وارد ويحدث (وفاقاً لا اتفاقاً)، كما استفادوا من مشاركتنا في الجهاد الأفغاني، ولكن المصلحة للمسلمين في هذا أعظم، فليس كل ما يفيد العدو مذموماً».

عن شيوخ فتاوى الإنترنت الجهاديين: ويحمل سيّد أمام شريف على شيوخ فتاوى الإنترنت الجهاديين الجدد، فيقول «إن الجهاد فيه إتلاف للنفوس والأموال، فيجب التثبت فيه وجوباً مؤكداً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ (النساء، 94)، ولا يغتر المسلم بمن يكثرون الصياح فليس هذا من طرق الترجيح في الشريعة، ولا يقبل الفتاوى مجهولة المرجع على الإنترنت، فقد ذكر أبو حامد الغزالي في (المستصفى) وتبعه ابن

قدامة في (روضة الناضر) على أن المفتي المجهول لا يجوز قبول قوله ولا العمل به، رحمهما الله.

ومن بين الذين تناولوا الوثيقة بالنقد محمد خليل الحكايمة الذي قال: إن الشباب لا يثق إلا بفتاوى شيوخ الجهاد وعلمائهم، ما يعني أن الدكتور فضل ليس من هؤلاء، وأن اللجنة الشرعية في «القاعدة» سترد على (الوثيقة). وقد رد الدكتور فضل عليه بالتالي:

«أما قوله (شيوخ الجهاد) فليقل لنا من هم؟ فإذا كان يقصد بن لادن والظواهري وأتباعهم فهؤلاء من الخائنين الغادرين كما سبق تفصيله، في حوارنا المطول، والخائن والغادر فاسق ومنافق في الشريعة، ومثل هذا لا يقبل قوله ولا خبره ولا فتواه في دين الله، قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق، 2)، وقال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات، 6)، فلا يجوز قبول رواية الفاسق وشهادته لسقوط عدالته كما قال تعالى: ﴿وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور، 4)، وقد سبق أن ذكرت ذلك أثناء حديثنا. أما قوله إن اللجنة الشرعية في «القاعدة» سترد على الوثيقة، فإن الرد عليه من ثلاثة وجوه.

أولاً: اللجنة الشرعية من أتباع بن لادن، وكل أتباعه لهم نفس حكمه طالما لم ينكروا عليه ويفارقوه كما ذكره الشافعي في «الأم»، وابن القيم في «زاد المعاد»، لما غدر كعب بن أسد رئيس بني قريظة وسكت الباقون ولم يفارقوه أجرى النبي (صلى الله عليه وسلم) عليهم جميعهم حكم الناكثين الغادرين، وكل من رضي بأفعال بن لادن من الخيانة والغدر من أتباعه أو من غيرهم -ولو كان في أقصى الشرق أو أقصى الغرب- فله حكم بن لادن في الغدر والخيانة والفسق والنفاق لقول النبي: «إذا عملت الخطيئة في الأرض كان من شهدها

فكرهها كمن غاب عنها، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها» (حديث حسن رواه أبو داود). أما أتباع بن لادن كالظواهري والحكايمة ولجنتهم الشرعية فهم محشورون تحت لواء بن لادن يوم القيامة لا محالة إن ماتوا على ذلك، لواء الغدر والخيانة، فقد قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (الإسراء، 71)، وقد قال النبي: «لكل غادر لواء عن إسته يوم القيامة» (رواه مسلم)، فهل مثل هذه اللجنة الشرعية يقبل منها ردود شرعيه أو قول في دين الله تعالى وهذا هو حالهم.

ثانياً: قوله إن اللجنة الشرعية سترد غير مقبول عند أهل العلم لاتفاقهم على عدم قبول رواية المجهول أو فتواه، أما الرواية: فإذا وجد في سند الحديث راو لم يذكر اسمه (مجهول العين)، أو لا تعرف عدالته (مجهول الحال)، فالحديث كله ضعيف مردود، وأما الفتوى: فقد نص أبو حامد الغزالي في «المستصفى» على أنه لا يجوز قبول فتوى المفتي المجهول إذ لا يؤمن أن يكون جاهلاً أو فاسقاً وتبعه على ذلك موفق الدين بن قدامة في «روضه الناظر» رحمهم الله. والذي أحب أن أنّبه عليه هنا أن هذه الأسماء مثل اللجنة الشرعية إنما يرفعها بعض الجُهّال أو الفُسّاق يتسترون بها ويختبئون خلفها، لأنهم لا يجرؤون أن يصرحوا بأسمائهم فيختبئون خلف هذا الاسم اللجنة الشرعية الذي يلبسون به ويدلّسون على الناس، وكأنهم من علماء الشريعة، وقد تبيّن مما ذكرته أن قول المجهول لا يقبل في الدين، وإن سمى نفسه لجنه شرعيه أو شيخ الإسلام، بل لا بد من تعيين شخص القائل ومعرفة حاله، ومن هنا فقد روى مسلم رحمه الله في مقدمة صحيحه عن محمد بن سيرين، قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنه قالوا: سموا لنا رجالكم، فلينظر إلى أهل السُنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»، فلا يصح أن

يقال اللجنة الشرعية سترد أو مجلس الشورى سيرد، سموا لنا رجالكم، أما ردود المجاهيل وكلامهم فغير مقبول في دين الله تعالى.

ثالثاً: قال الله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة، 44)، أقول له: هل استفتيتم لجنتكم الشرعية قبل تنفيذ غزوات الغدر في 9/11؟ ألم ينكر أبو حفص وأبو عبيدة الموريتانيان على بن لادن أنه قام بها من وراء ظهر أمير المؤمنين الملا محمد عمر؟ أليس هؤلاء هم لجنتكم الشرعية؟ أم أنه قد بعث فيكم مالك والشافعي مع إنهما رحمهما الله لم يكونا من علماء الثغور والجبال؟ أما أبو عبيده الموريتاني فارجوا أن ينفعه إنكاره قبل مقتله عند الله تعالى لأن النبي قد قال «فمن أنكر بُرِّىء» (رواه مسلم).

لكن قد يبقى هناك من لا يزال مقتنعاً أن للقاعدة شيوخاً وعلماء وأنه من المستحيل الكشف عن أسمائهم لأسباب أمنية. فأقول للحكايمة كلامك قد يروج على من لا يعرفكم، «القاعدة» لا تتبع شرعاً ولا منهجاً إلا ما يراه بن لادن فقط، ثم ما عليكم بأجمعكم إلا تصيّد آية أو حديث، أو قول من كتاب لتبرير آراء بن لادن وإثبات صحتها بما لا يروّج إلا على جاهل بدينه، وهو ما أسميه «فقه التبرير والتصيد»، هذا يقول «العدو البعيد قبل القريب»، خلافاً للكتاب والسُّنّة، وأخوه عندنا اخترع لهم «نظرية الكلب وصاحب الكلب» كل هذا لتبرير ما يراه بن لادن».

- يا حكايمة شيخك الحالي بن لادن خان أميره الملا عمر، وغدر بعدوه أمريكا وجلب الدمار على طالبان والقاعدة ووزيرستان والعراق، وأدخل فتنه في معظم بيوت المسلمين في العالم، فتدارك أمرك وتعلم دينك حتى لا تظل تابعاً للغادرين.

يا حكايمة قتلتم الأمريكان في بلادهم بدعوى التترس ولم تفكروا في الغدر وانتم اليوم تقتلون الأفغان والباكستانيين لأنكم تترسون بهم، ليدفعوا هم ثمن خيانة شيخك بن لادن وغدره.

أصبح شيوخ الجهاد في هذا الزمان هم شيوخ الغدر والخيانة الذين دمروا البلاد وأهلكوا العباد، ومع ذلك بقي من الناس من يصدّقهم ويأتمنهم ويتبعهم رغم خيانتهم وغدرهم، ولا شك في أن هذا من مقدمات ظهور المسيح الدجال، كما قال النبي: «إن أمام الدجّال سُنون خداعات يُكذب فيها الصادق، ويصُدق فيها الكاذب، ويخُون فيها الأمين، ويؤتمن فيها الخائن، ويتكلم فيها الرويبضة»، (رواه أحمد وأبو يعلى بسند جيد عن أنس رضي الله عنهم)، وورد معنى «الرويبضة» عند ابن ماجه مرفوعاً بأنه «الرجل التافه يتكلم في أمر العامة».

يا حكايمة قال الإمام مالك رحمه الله: «مهما تلاعبت به من شيء فلا تلاعبن بأمر دينك»، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلا تُجَادِلْ عَنْ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّه لا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً﴾ (النساء، 107)، فلا تدافع عن شيوخك الخائنين فتكون شريكهم.

يا حكايمة دعك من أقوال سيّد قطب ومواقفه رحمه الله، فإن العلماء اختلفوا في حجية قول الصحابي وفعله، فكيف بسيّد قطب؟ وخذ الأحكام الشرعية من المنبع الأول: قال الله وقال رسول الله – فقد قال الله تعالى: ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِه أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف، 3). يا حكايمة لما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ (الأنفال، 65) أمره سبحانه أن يبدأ بنفسه، فقال تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لا تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء، 84)، ولنا في

رسول الله أسوة حسنة فقد كان يتقدم أصحابه في الغزو، فدعك من الجهاد الإلكتروني بالريموت وتعال إلى أرض الكنانة لتضرب المثل والقدوة للناس، خصوصاً أنك تنكر الاستضعاف، وإلا فإن ضحاياكم عبر التجنيد الإلكتروني يملأون السجون بغير طائل ولا أدنى فائدة فقط لأنهم صدّقوكم ولم يدركوا مبدأ «إذا كنت إمامي فكن أمامي».

يا حكايمة شيخك بن لادن بدأ بعد 6 سنوات من كارثة 2001/9/11 يعترف بأنه توجد أخطاء، وأنت في بيانك زعمت إنكم غير معصومين، وهذا كله لا يبرئ ساحتكم لا في الدنيا ولا في الآخرة، فمن شروط صحة التوبة الاعتراف بالذنب وإبداء الندم، كما فعل آدم عليه السلام وزوجه، وكما قال الله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾

(التوبة، 102)، وقال النبي «الندم توبة» (حديث صحيح رواه أحمد وغيره)، أما الشيخ حسن نصر الله فقد اعترف بالخطأ واعتذر للشعب اللبناني، وبدأ في دفع التعويضات بعد شهر من حرب لبنان (2006/7)، وأما أنتم فبدأتم تشعرون بمجرد أخطاء بعد ست سنوات من كارثة 9/11، وهذا لا يكفي حتى تعتذروا لكل من أصابه الضرر منكم وتعوّضوه، وإلا والله لن تفلتوا من هذه الدماء والمظالم، ويكفيك يا حكايمة حديث (المفلس) وحديث (القنطرة).

«مستقبل القاعدة»: يرى سيّد إمام أن «القاعدة» انتحرت في سبتمبر/ أيلول 2001 ولم يعد للتنظيم أي تأثير في مستوى الحركة وهم يلجأون الآن إلى تصدير أفكارهم عبر شرائط بن لادن والظواهري وتساعدهم الظروف الدولية والمحلية في بعض الدول العربية والإسلامية.

تقارير متنوعة عن المراجعات

1 - قيادات الجهاد في السجون تؤيد مراجعات الدكتور فضل[931]

كشف ضياء رشوان، خبير الحركات الإسلامية بمركز الأهرام الاستراتيجي، عن موافقة جميع قيادات تنظيم الجهاد بالإجماع داخل السجن على وثيقة ترشيد العمليات الجهادية، التي تمثّل المراجعات الفقهية لتنظيم الجهاد، التي كتبها الدكتور سيّد إمام، مفتي ومؤسس تنظيم الجهاد في مصر. وقال رشوان إن جميع قيادات تنظيم الجهاد داخل السجن أعلنوا موافقتهم الكاملة على الوثيقة، إضافة إلى القيادات الوسطى للتنظيم، ووصفتها بأنها تمثل مرجعية فقهية جديدة وحقيقية للتنظيم، الذي دخل في صدام مسلح مع النظام المصري منذ إنشائه منتصف الستينيات.

وقال ممدوح إسماعيل، محامي الجماعات الإسلامية، إن مراجعات تنظيم الجهاد ستكون مقدمة لإجراء تنظيم القاعدة مراجعات فقهية وهو الحدث، الذي سوف يهز العالم والحركات الإسلامية على وجه الخصوص. وأضاف إسماعيل أن أهمية مراجعات الدكتور سيّد إمام تكمن في بعدها العالمي، الذي سيكون له تأثير على مستوى العالم، خصوصاً في أفغانستان وباكستان والدول التي تشهد أكبر تواجد لتنظيم القاعدة، وأضاف: مراجعات إمام تختلف في البعد العالمي عن المراجعات الأخرى، التي تمثل بعداً إقليمياً ومحلياً فقط.

ولفت إسماعيل إلى أن إمام هو مفكر الجهاد الأكبر، الذي أسس

(931) جريدة المصري اليوم، 3/ 11/ 2007.

للتنظيم بكتابيه الشهيرين «العمدة في إعداد العدة» و«الجامع في طلب العلم»، ولم يسبقه أحد

في ذلك، وباقي المحاولات لصالح سرية ومحمد عبدالسلام فرج في كتابيهما «رسالة الإيمان» و«الفريضة الغائبة»، وهما محاولات صغيرة لم ترق لكتب إمام المنتشرة في جميع بلاد العالم.

2 - قادة الجهاد في أوروبا يؤيدون مراجعات الدكتور فضل[932]

في الوقت الذي تترقب فيه الأوساط الإسلامية في جميع أنحاء العالم نص مراجعات تنظيم «الجهاد» التي كتبها أميره السابق سيّد إمام الشريف (المعروف باسم دكتور فضل) مفكر تنظيم «القاعدة» وأستاذ أيمن الظواهري ومؤسس تنظيم الجهاد في مصر، أعلن قادة التنظيم اللاجئون في دول أوروبا موافقتهم المسبقة على المراجعة التي تحرّم اللجوء إلى العنف.

وقال أسامة صديق أيوب، أحد قياديي التنظيم في الخارج، لجريدة «الجريدة» الكويتية: «إن هناك إجماعاً بين قيادات التنظيم في أوروبا، على قبول المراجعات الفقهية التي كتبها مفتي ومؤسس تنظيم «الجهاد» في مصر الدكتور سيّد إمام».

وأوضح أيوب الذي يعيش في ألمانيا لاجئاً سياسياً أن الكل أجمع على أن ما يقوله سيّد إمام هو الصواب؛ لأنه عندما يتحدث يصمت الجميع، مشيراً إلى أن مسألة وقف العنف والعودة عن قتال الحكومات العربية والإسلامية، وترشيد كل أعمال القتال، أصبحت بعد وثيقة «ترشيد الجهاد» أفكاراً أساسية في فكر

(932) وكالات، 2007/11/14.

تنظيم «الجهاد».

وقال الدكتور هاني السباعي، مدير مركز المقريزي للدراسات التاريخية بلندن: «نحن ننتظر مراجعات الدكتور فضل ومن الممكن أن نختلف معه، لكن في النهاية سيّد إمام هو المنظّر والمفكر للجهاديين ويجب علينا احترامه وتقديره ونثق بأن الرجل الذي كتب «العمدة في إعداد العدة» هو الرجل الذي كتب وثيقة «ترشيد العمليات الجهادية»، والجميع يعرف أن الوثيقة كتبها إمام من دون إكراه، ولن تكون مثل مراجعات «الجماعة الإسلامية»، وكل الجهاديين في العالم ينتظرون نشر الوثيقة ولكل حادث حديث».

3 - تنظيم «الناجون من النار» يعلن تأييده مراجعات الجهاد[933]

أعلن مجدي زينهم الصفتي، قائد تنظيم «الناجون من النار»، الذي يقضي عقوبة السجن المؤبد لمحاولات اغتيال حسن أبو باشا، ونبوي إسماعيل، وزيري الداخلية السابقين، والكاتب الصحفي مكرم محمد أحمد، تأييده مبادرة وقف العنف والمراجعات الفقهية التي يجريها تنظيم الجهاد داخل السجون. وقال الصفتي في بيان له من داخل السجن، حصلت «المصري اليوم» على نسخة منه:

«أن للإنسان أن يتوقف مع نفسه، يراجع فيها كل ما سبق من مواقف في حياته، ولذلك فإنني وبيقين لم أكن يوماً إلا داعياً للصلاة والأخلاق الحسنة». وأضاف: «ما حدث من حملي للسلاح في يوم من الأيام كان لظروف معينة ولضغوط معينة، أثرت فيها طبيعة المرحلة السنية والعمرية، والظروف التي كانت تحيط بي، إذ لم

---

(933) المصري اليوم، 2007/8/7.

يكن مخططاً لها أن تستمر، ولم يكن هناك تفكير في استمرارها أو اللجوء إليها».
وأشار الصفتي إلى أن ترحيبه ببيانات مبادرة وقف العنف والمراجعات الفقهية التي أجراها قادة الجماعات الإسلامية من الجماعة الإسلامية والجهاد داخل السجون لم يكن من فراغ، قائلاً: «كان ترحيبي بهذه المراجعات لإثبات واقع كنت أتحدث عنه، وهو أنه لا فائدة، ولا طائل عما يحدث من أحداث عنف، لأنها تؤدي إلى مزيد من الخسائر والضياع، ولذلك كله كانت موافقتي وترحيبي على وقف جميع العمليات العسكرية والعنف عامة».

وكانت الأجهزة الأمنية قد اكتشفت تنظيم «الناجون من النار» بالمصادفة البحتة عقب قيام الصفتي، قائد التنظيم، ومحمد كاظم، رئيس الجناح العسكري للتنظيم، ويسري عبدالمنعم، بمحاولة اغتيال مكرم محمد أحمد، رئيس تحرير «الهلال» عام 1987، وذلك بعد قيام التنظيم بمحاولة اغتيال حسن أبو باشا والنبوي إسماعيل، وزيري الداخلية السابقين في العام نفسه.

4 - مفاجأة: عبود وطارق الزمر يعلنان تأييدهما للمراجعات الفقهية لـ «الجهاد»[934]

أعلن عبود وطارق الزمر، القياديان البارزان في تنظيم الجهاد، من سجنهما، تأييدهما للمراجعات الفقهية لتنظيم الجهاد التي يقودها الدكتور سيّد إمام عبدالعزيز، مفتي ومؤسس التنظيم الذي تعتبره جميع الحركات الجهادية القتالية وعلى رأسها تنظيم القاعدة صاحب دستور القتال في كتابه الشهير «العمدة في إعداد العدة».

---

(934) المصري اليوم، 26/5/2007.

وقال بيان لعبود وطارق الزمر اللذين يقضيان عقوبة السجن المؤبد لضلوعهما في اغتيال الرئيس أنور السادات: «إنه مما لا شك فيه أن حالة الصراع التي مرت بها مصر في التسعينيات قد أضرت كثيراً بالبلاد على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي وحقوق الإنسان».

وأضاف البيان الأول من نوعه، والذي يُعد مفاجأة كبيرة «هذا يدعونا جميعاً كتيار إسلامي إلى تحمل المسؤولية وترتيب الأولويات والنظر في مصالح العباد ومد يد العون للخروج من هذه المحنة وتلافي أسبابها وآثارها وطرح متوازن يحقق الوجود السلمي المشروع للتيار مع كف الأيدي عن الاقتتال الداخلي والصراع الدامي بين الأطراف، ولقد بدأ تفعيل المبادرات الجهادية استكمالاً لمسيرة وقف العمليات القتالية الرامية إلى حقن الدماء والتي تنتهي معها أسباب احتجاز المعتقلين في السجون من جميع الفصائل ويعود الوئام إلى المجتمع والبسمة إلى أهالي المعتقلين وذويهم». وأشار البيان إلى أنه «مع كل ذلك لا نكون بحاجة إلى تطبيق قانون الإرهاب أو الطوارئ، ومن هنا نؤكد على دعمنا لمبادرة إخوة الجهاد التي تنضبط بالشرع وتتحقق بها مصالح الإسلام ومقاصد الشريعة الغراء».

5 - كتاب طارق الزمر: «مراجعات لا تراجعات»

شارك عبود الزمر وطارق الزمر في مبادرة وقف العنف التي أطلقتها الجماعة الإسلامية بمصر عام 1997. ومنذ عام 2002 وحتى الآن فإن أعضاء مجلس شورى الجماعة الإسلامية قد نشروا أكثر من عشرة كتب تشرح وتبرّر هذه المبادرة، ومع ذلك فلم يظهر اسم عبود الزمر أو طارق الزمر على أي من هذه الكتب، لا سيما وأن مواقفهما قد تباعدت كثيراً عن موقف قادة الجماعة الإسلامية. ورغم التصريحات والمقالات العديدة التي صدرت عن كل من عبود

وطارق إلا أن كتاب دكتور طارق الزمر «مراجعات لا تراجعات» هو أول محاولة متكاملة للإعلان عن الموقف المتكامل من هذه المبادرة.

في مقدمة كتابه أشار طارق الزمر إلى أن المبادرة فتحت الباب لأكثر عملية نقد ذاتي في تاريخ الحركة الإسلامية، بما في ذلك مناقشة أشياء كانت من المسلّمات غير القابلة للنقاش. ومنذ بداية الكتاب يربط طارق نفسه بمبادرة الجماعة الإسلامية لوقف العنف التي أطلقتها في عام 1997 وينسبها إلى نفسه مع آخرين لم يسمهم (طبعاً يقصد مجلس شورى الجماعة الإسلامية) ثم لا يدع مناسبة بعد ذلك في سائر الكتاب إلا عبّر فيها عن ذلك، بل ويبني كتابه أصلاً على فكرة شرح وتبرير هذه المبادرة. ومع ذلك نجد أن الموقف الذي يتخذه طارق الزمر بشأن ما سماه المراجعات هو موقف مختلف تماماً عن موقف الجماعة الإسلامية في مراجعاتها المشهورة. فطارق ينطلق من كون هذه المراجعات مجرد مراجعات، أي إعادة تقييم في ظل المتغيرات الدولية والإقليمية والمحلية والخبرات التاريخية للحركة الإسلامية، وليست تراجعات عن ثوابت العمل الإسلامي وأهدافه العليا. فالمراجعات عند طارق الزمر هي «تغيير في الأساليب والوسائل التي ثبت عدم جدواها والتي تبين عدم ملاءمتها من خلال التجربة العملية»، وذلك مع ثبات المواقف الشرعية من قضايا مثل وجوب الحكم بالشريعة بما يتضمنه ذلك من إقامة العدل والقضاء على الفساد المستشري في جميع المجالات السياسية والإدارية والاقتصادية وغيرها. وبذا فالمراجعات عند طارق الزمر جديرة أن تسمى «تطوير وتجديد» حسب تعبيره. ومن هنا يأتي التناقض الأكبر والأهم ليس في كتاب طارق الزمر فقط بل في مواقف طارق الزمر وأستاذه عبود الزمر بصفة عامة، فهما ربطا نفسيهما بالجماعة الإسلامية منذ سنوات طويلة رغم اختلاف مواقفهما السياسية

والفقهية الأساسية مع الجماعة الإسلامية، ويتجلّى هذا التناقض في أوضح صورة في موضوع المراجعات حيث نجد أن موقف الجماعة الإسلامية يؤيد الحكومة وواقعها تأييداً كاملاً، بل ربما يؤيد جميع الحكومات في العالم بما في ذلك تأييد موقف الحكومات بعدم تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم، بينما ما زال عبود الزمر وطارق الزمر معارضين للحكومة ومتمسكين بثوابت العمل الإسلامي، كما أعلنا في كل تصريحاتهما المنشورة ومنها كتاب «مراجعات لا تراجعات» لطارق الزمر الذي نتكلم عنه.

وبعد ذلك يعرض طارق في كتابه للأدلة الشرعية التي تؤيد تصوّره للمراجعات، ونجد أن هذه الأدلة تتوافق مع بعض ما ساقه د. سيّد إمام في وثيقة «ترشيد العمل الإسلامي»، لكنه مجرد توافق أفكار، لأن طارق الزمر لم ينقلها من الوثيقة لسبب بسيط هو أن طارق كتب هذا الكتاب عام 2006، أي قبل تأليف الوثيقة، كما أن سيّد إمام لم ينقل من طارق الزمر لأن هذا الكتاب لم يجد فرصة النشر إلا في عام 2008، ولم يطّلع عليه سيّد إمام، بل ربما لم يصله حتى بعد نشره بسبب ظروف السجن. وبعد الاستدلال الفقهي على صحة وأهمية المراجعات يسوق طارق تحليله السياسي الذي يحتم ذلك من وجهة نظره، والذي نجده يضعه تحت عنوان «تحولات فرضها الواقع الجديد». وأول ما يمكن ملاحظته في هذا الموضوع أنه ركز على متغيرات كلها دولية وإقليمية وهي الأحادية القطبية المتمثلة في «الانفراد الأمريكي بقيادة النظام العالمي»، ثم «الحرب الدولية على الإرهاب والتطرف»، ثم «العولمة»، ثم «تطورات الصراع العربي – الإسرائيلي». ويبدو طارق مؤيداً للأفكار الشائعة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة، وخصوصاً القول بأن العالم غير الإسلامي كله متحد في مواقفه كلها ضد المسلمين وقضاياهم.

وفي الفصل الثاني تحت عنوان «دراسة ظاهرة العولمة من خلال مفهوم الاستكبار. إشارات من سورة غافر»، نلاحظ أن نظرة د. طارق الزمر تجاه العولمة نظرة سلبية خالصة، سواء عندما أشار إليها في الفصل الأول، أو عندما أصَّل للموقف الشرعي منها في هذا الفصل، حيث لم يدع مجالاً للقارئ ليشعر أن في العولمة فرصاً بقدر ما فيها من مخاطر، بل بالعكس هو يجعلها شراً خالصاً، ويطابق بينها وبين أساليب المستكبرين عبر التاريخ والذين ذمهم القرآن، خصوصاً في سورة غافر؛ وأبرز مثال على هؤلاء في التاريخ وفي هذه السورة أيضاً هو فرعون مع موسى.

وهو كان قد أشار في الفصل الأول من الكتاب تحت عنوان «الاستجابات على مستوى التطبيق» لحتمية «الاستفادة من ثورة الاتصالات الكبرى في إطار تبليغ القول ومكافحة الإلحاد والفساد والرذيلة» (حسب نص كلامه)، ووسائل الاتصالات هذه هي إحدى أهم مكوّنات العولمة ليس فقط حسب الفهم العالمي السائد للعولمة، ولكن أيضاً بحسب تعريف طارق الزمر نفسه للعولمة في كتابه هذا. «في عام 1975 ظهر فيلم (الأحد الأسود) حيث يقوم فيه إرهابيون عرب بالتآمر على قتل المتفرجين على مباراة لكرة القدم، ومن بينهم الرئيس الأمريكي، ولكن يحبط المؤامرة ضابط إسرائيلي. وفي عام 1982 ظهر فيلم (الخطأ هو الصحيح) يقوم فيه ملك عربي بتسليم قنبلتين نوويتين لتفجيرهما في إسرائيل ونيويورك، إذا لم يستقل الرئيس الأمريكي. وفي عام 1985 و1988 ظهر فيلم «النسر الحديدي» على جزأين وهو. إلخ». بهذه الطريقة لم يكتف طارق الزمر بإثبات رأيه بشأن الحملة الأمريكية على ما يسمى بالإرهاب عبر التحليل السياسي التقليدي والمعتاد في مثل هذه البحوث، لكنه أضاف للتحليل السياسي التقليدي قائمة كبيرة من الأفلام الأمريكية التي تؤيد تحليله

السياسي بكون هذه الحملة الأمريكية العالمية ضد الحركات الإسلامية ليست وليدة اليوم وليست بسبب أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001 ولكنها اتجاه قديم موجود لدى الولايات المتحدة والغرب يهدف إلى القضاء على الإسلام أو على الأقل تطويعه ليصير ديناً يتبنى كل القيم والمعايير الغربية، وتحديداً الأمريكية ليصير «إسلاماً أمريكياً» (حسب تعبير طارق الزمر)، ينقاد ويذعن لكل ما هو أمريكي أو غربي، وذلك عبر سلسلة كبيرة من التصورات الاستراتيجية في مجالات الإعلام والتعليم والمجتمع والأمن والسياسة مع تغيير المفاهيم الإسلامية الأصيلة وإذكاء الصراعات الطائفية الإسلامية- الإسلامية وتحجيم دور المسجد ونحو ذلك، وهذا كله هو موضوع الفصل الثالث الذي حمل عنوان «الحملة الأمريكية على ما سمي بالإرهاب والتطرف».

أما في الفصل الرابع فإن طارق الزمر يدخل في تفصيلات عديدة وإن كانت محدودة فيراهن على الاختلافات بين الحزبين الجمهوري والديموقراطي في أمريكا، بل نلمح أحياناً أنه يراهن على الخلافات بين المحافظين أنفسهم ما بين المحافظين العاديين والمحافظين الجدد، وذلك كله في إطار وضعه لتصوراته لإفشال المشروع الأمريكي في العالم الإسلامي. كما أنه يشير إلى أهمية التعامل مع الشعوب عبر الإهتمام بالرأي العام العالمي بعامة والأمريكي بخاصة، كما يدعو إلى مد الجسور مع القوى الدولية المناهضة أو المتضررة من الهيمنة الأمريكية. بل إن طارق الزمر في هذا الفصل يخطو خطوات جريئة في التحليل السياسي البعيد عن الكليشيهات المتعادة لدى كثير من الحركات الإسلامية في التحليل السياسي، فهو يطرح أهمية عدم قيام الجهاديين بعمليات مسلحة داخل الولايات المتحدة كي يتمكن الحزب الديموقراطي من التغلب على الحزب الجمهوري في الانتخابات الأمريكية لأن طارق يعتبر أن الديموقراطيين

سيتخلون عن مشروع الهيمنة الأمريكية على العالم الإسلامي الذي يكرسه ويدعو إليه بوش والمحافظون الجدد. كما يطرح طارق الزمر طرحاً جريئاً آخر عندما يقلل من قدرة اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة على دفع الإدارة الأمريكية إلى الاستمرار في مشروع المحافظين الجدد، وهذا الطرح مخالف في جوهره لما هو سائد لدى أغلب الإسلاميين من اعتقادهم بأن اللوبي الصهيوني مسيطر تماماً على الإدارة الأمريكية، سواء كانت جمهورية أو ديموقراطية.

وفي الفصل الخامس يقدم من وجهة نظره تحليلاً شاملاً لكنه قصير جداً لخريطة القوى الدولية وأهدافها وسياساتها الدولية لا سيما ما يخص منها المسلمين، أو المشروع الغربي للهيمنة على العالم الإسلامي، مع تركيز خاص على الولايات المتحدة الأمريكية.

وفي الفصل السادس يخطو خطوات أخرى بعيداً عن فكره الجهادي القديم عندما يدعو إلى تبرير عمليات المقاومة الإسلامية في المناطق الإسلامية المحتلة بالقانون الدولي ومواثيق وقرارات الأمم المتحدة، كما يدعو في نفس الفصل إلى القبول بعملية حوار الحضارات لأنها في مصلحة المسلمين.

وعندما نصل إلى الفصل السابع والأخير نجد طارق الزمر يقدم تقريراً عن الأطوار التي مرت بها الحركة الإسلامية من وجهة نظره، وهو جزء تقريري في بدايته يتبعه بتقييمه الخاص بشأن إخفاقات وإنجازات الحركة الإسلامية. وهنا نلحظ الرجوع إلى وجهات نظره التي سبق وساقها في الفصول السابقة كمهادنة الحكومة أو التعايش معها لتحقيق المصالح العليا للأمة ومواجهة المخططات الخارجية الأمريكية والصهيونية وإيجاد صيغة لتعاون الحركات الإسلامية وبناء استراتيجية جديدة ومناسبة للعمل الإسلامي.

وكما بدأ طارق الكتاب ملتصقاً بالجماعة الإسلامية ينهي الكتاب ملتصقاً ومشيداً بها.

لقد حافظ طوال الكتاب على تمسّكه بفكرة التخلي عن الدخول في صراع مع الحكومات لأن الصراع معها ليس في مصلحة التصدي للتحدي الأمريكي والصهيوني، ومع ذلك هاجم بشدة العلمانيين ووصفهم بأبواق الاستعمار و. إلخ. ولعل ذلك يعود إلى موقف بعض غلاة الأصولية العلمانية اليسارية (أمثال رفعت السعيد) المهاجم دائماً للإسلاميين، والمحرِّض عليهم لدى النظام والشارع على السواء.

كما أن طارق الزمر أيد الجهاد الخارجي والصدام المسلح في المناطق التي سمّاها مناطق الاحتكاك، مع دعوته إلى الهدنة الداخلية ومطالبته بعدم القيام بعمليات في داخل أمريكا أو المدن الأوروبية.

6 - الجهاد المصري يُهاجم المعتقلين الإسلاميين[935]

هاجم ما يسمى «مجلس شورى الجهاد المصري بالخارج» جميع المعتقلين الإسلاميين سواء من ما زال منهم في السجن أو من خرج من السجن، ووصفهم بيان صادر من هذا المجلس بأنهم «إما مكره تتراءى أمامه ذكريات التعذيب والجلد والتعليق والصعق، وإما منهارٌ يائس يبحث عن مخرج من السجن وبقية من راحة، وكلاهما لا يُؤخذ منه قول ولا يُوثق منه برأي». كما هاجم البيان دكتور سيّد إمام الشريف بسبب مراجعاته في «وثيقة ترشيد العمل الجهادي»، وبسبب تصريحاته الصحافية التي تضمّنت تنصّلاً من أخطاء وإخفاقات جماعة الجهاد الإسلامي المصرية، وقال البيان إنه كان (أي سيّد

---

(935) أرشيف المؤلف.

إمام) صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في كل قرارات الجهاد على مدى ربع قرن بصفته الأمير العام الذي لم يكن يقبل الأخذ بمشورة مجلس الشورى، وتحدوه أن يذكر قراراً واحداً لتنظيم الجهاد صدر عن أحد غيره. وبشأن دعوة سيّد إمام إلى الرد على حججه الشرعية، قالوا إنها شبهات قديمة سبق الرد عليها وليست حججاً. فيما يلي نص البيان: «بيان: رداً على اتهامات الشيخ سيّد إمام.

بسم الله الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وصحبه ومن والاه

وبعد:

لقد أطلعنا على ما جاء في «وثيقة ترشيد العمل الجهادي» للشيخ سيّد إمام (فك الله أسره)، وأصابتنا الحسرة والألم مما احتوته من اتهامات باطلة وفرية عظيمة، وبالرغم من أننا قد توقعنا شيئاً من هذا الأمر إلا أننا لم يدر بخلدنا أن الشيخ (غفر الله له) سيصبح في يوم ما معول هدم ومثبطاً للجهاد والمجاهدين بهذه الصورة المفضوحة، لكن يبدو أن ابتزاز الأسرى المعذبين المنكّل بهم وبعد أن طبختهم حكومات عبيد أمريكا في مراجل أمريكا طبخاً، وأخرجهم إلى الملأ مسخاً مشوهاً وركاماً مُدمّراً وقد سُلخوا من أفكارهم سلخاً، ونُزعت منهم قناعاتهم نزعاً ليعلنوا ندمهم وأسفهم وتراجعهم، وتهلل أمريكا للطبخة القذرة، وتصفق لانتصار الاعتدال والتسامح والتفاهم على التشدد والأصولية والتطرف وتطالب بتكرار التجربة. إننا نحذر شباب أمتنا المجاهد في كل مكان من الإصغاء إلى أقوال وتراجعات خريجي السجون ونزلائها في مصر وسائر بلاد الإسلام فهمُ إما مكره تتراءى أمامه ذكريات التعذيب والجلد والتعليق والصعق ومنهار يائس يبحث عن مخرج من السجن وبقية من راحة، وكلاهما لا يُؤخذ منه قول ولا يُوثق منه برأي، وحتى إن خرج من السجن الصغير إلى السجن الكبير الذي لا يكف فيه الزبانية عن زيارة منزله ومراقبة سكناته

وحركاته وتوجيه أقواله وأفعاله واختبار نواياه. لقد ساق المتراجعون بعض الشبهات، فقالوا إن كثيراً من الأئمة كابن تيمية قد ألفوا في السجن ونبي الله يوسف عليه السلام دعا إلى التوحيد في السجن؛ نعم صحيح، ولكنهم لم ينقلبوا من الضد إلى الضد في السجن!! كما هو حالكم، فنبي الله يوسف عليه السلام دخل السجن مظلوماً ودعا إلى التوحيد فيه ورفض الخروج حتى يُقر من ظلمه بخطئه. وابن تيمية دخل السجن بسبب جهره بالحق ولم يتزعزع بالسجن حتى مات مسجوناً في قلعة دمشق رحمه الله؛ وشمس الأئمة الرخسي دخل السجن بسبب نصيحته للخاقان ولم ينقلب في السجن ليخرج منه. وأما قولكم لا تنظروا إلى الظروف التي خرج منها كلامنا ولكن انظروا إلى أدلته وردّوا عليه، فنقول لهم إننا وجميع المجاهدين منذ عقود نرد على هذه الشبهات قولاً وكتابه وعملاً فشبهتكم هذه قديمة، بل إن اتهاماتكم التي سودتم بها وثيقتكم خيرُ ردّ عليكم، ولكن ليس هذا ما نركز عليه فإننا لا نركز على كلام انتزع بالقهر، ولكننا نريد أن نوضح للجميع اللعبة القذرة التي تمارسها أمريكا وعملاؤها في مصر، ولذا فإننا نقول لهؤلاء الأعداء إن هذه ليست معركة شريفة أن تنفردوا بأسير معزول ثم تعصروه عصراً جسدياً ونفسياً حتى يوافقكم ثم تُهللوا لذلك. لو كنتم رجالاً نازلوا بأنفسكم في ميدان الفكر والدعوة والإعلام، وهي الميادين التي اعترفتم بأنفسكم بهزيمتكم فيها. ونقول لهم: أنتم الآن تمارسون ما كنتم تهاجمونه من وسائل غسيل الدماغ الشيوعية، فكفوا عن أكاذيبكم حول الحرية وحقوق الإنسان.

وفي ختام بياننا هذا نريد أن نبيّن للجميع أن ما ذكره الشيخ سيّد إمام في وثقته من اتهامات لقيادات المجاهدين وتشكيكاً في نياتهم فإن الحقيقة تقتضي مسؤوليته الأولى عن كل ما حدث من أخطاء كيف لا وقد كان الأمير

الأول في الجماعة فلم يكن لمجلس الشورى حق في اتخاذ أي قرار دون الرجوع إليه، ذلك لأن الشورى كانت معلمة غير ملزمة، وكانت له الطاعة الكاملة، ونحن اليوم نتحداه أن يذكر لنا قراراً واحداً اتخذناه دون الرجوع إليه. ونسأله: إن كان ما ذكرته من اتهامات حقاً فلم قبلتم قيادة المجموعة ثم الجماعة طوال هذه الفترة التي تقدر بربع قرن من الزمن؟؟ نقول للشيخ سيّد إن كانت بيننا وبينك خصومة قديمة فما ذنب شباب الأمة أن تثبطهم بهذه الأقاويل التي تعلم أنها وليدة وسوسة شياطين أمن الدولة ومن خلفهم مكتب الإف بي آي بالقاهرة؟

نسأل الله تعالى أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، وأن يرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

«مجلس شورى جماعة الجهاد المصرية في الخارج».

7 - أمير تنظيم الجهاد في السجن يرد على تصريحات سيّد إمام لصحيفة الحياة[936]

أرسل أحمد سلامة مبروك، أمير تنظيم الجهاد المصري بالسجن، رسالة إلى الصحف يرد فيها على تصريحات دكتور سيّد إمام التي وردت في حواره مع صحيفة «الحياة» اللندنية في ست حلقات، وكان سيّد إمام قد صرح في هذه الحلقات أن أحمد سلامة موافق على المراجعات لكن لا يريد أن يعلن عن هذه الموافقة. كما ذكر سيّد إمام أن كلاً من مهندس محمد الظواهري وحاسب مجدي كمال (أبي حذيفة) لهما نفس الموقف «الموافقة السرية». وأحمد سلامة هو أحد قادة تنظيم الجهاد منذ عام 1978، أيام كان مسؤولاً

---

(936) جريدة الدستور المصرية، 6 يوليو/ تموز 2009.

عن عدة مجموعات في التنظيم، من بينها المجموعة التي كانت تضم مصطفى حمزة (من بني سويف) المتهم والمخطط الأول لمحاولة اغتيال الرئيس مبارك في أديس أبابا، والذي كان قد أصبح أميراً للجناح العسكري للجماعة الإسلامية بعد انشقاقة عن أحمد سلامة وتنظيم الجهاد. كما قضى أحمد سلامة سبع سنوات سجن في قضية تنظيم الجهاد عام 1981، وخرج بعدها ليصبح عضو مجلس شورى جماعة الجهاد المصري ومسؤول التنظيم المدني بها، ثم أصبح مسؤول العلاقات الخارجية بجماعة الجهاد إلى أن خطفته المخابرات الأمريكية من أذربيجان وسلمته إلى مصر في سبتمبر/أيلول 1998 بعد تفجير السفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا، حيث حكمت عليه المحكمة العسكرية العليا في مصر بالسجن المؤبد في القضية التي اشتهرت إعلامياً باسم العائدين من ألبانيا وهي نفس القضية التي حكم فيها بالمؤيد على سيّد إمام والإعدام على محمد الظواهري، وضمت كل قادة الجهاد داخل وخارج مصر. ويعتبر أعضاء الجهاد الرافضين للمراجعات أحمد سلامة أميراً لهم في السجن، وهو عرف شائع أن يكون أبرز القادة المسجونين أميراً لسائر القادة والأعضاء ويتكلم باسمهم.

وفي ما يلي نص الرسالة:

«رد أحمد سلامة مبروك على سيّد إمام: من منطلق حق الرد وإظهار الحقائق يعلن أحمد سلامة مبروك (أبو الفرج المصري) أن ما قيل عنه على لسان سيّد إمام من أنه موافق على مبادرته في السر أو ما يسمي الوثيقة هو محض كذب وافتراء. وأنه أبو الفرج المصري ثابت صابر محتسب لا يخون الأمانة ولا يخون دماء المجاهدين التي أريقت وما زالت تراق إلى الآن، وليعلم الجميع أن أحمد سلامة مبروك ممنوع من الزيارة والعلاج هو والذين معه في

سجن المرج العمومي وأيضاً سجن ليمان أبي زعبل وأبو زعبل شديد الحراسة ووادي النطرون والوادي الجديد.

وللعلم أيضاً فإن الشيخ محمد الظواهري والشيخ مجدي كمال (أبو حذيفة) أيضاً رافضان لما يقوله المدعو سيّد إمام من كلام في الوثيقة، أو ما يسمى بترشيد العمل الجهادي والمشهورة بالمبادرة، وذلك لأنها غير شرعية وغير منطقية. ومن هذا المنطلق يعلن أحمد سلامة مبروك هو والذين معه على درب الجهاد أنهم لن يتنازلوا عن دينهم حتى ولو قتلوا أو ظلوا عمرهم كله في السجون لأن الرجال يعرفون بمواقفهم. فعندكم مثلاً هذا المدعو «هيس» ظل خمسة وأربعين عاماً في السجن ولم يغير أفكاره ومبادئه، وهذا كافر، فأولى لنا التمسك بديننا لأن السجن جهاده هو الثبات على الحق ولا يبدل ولا تنكسر له إرادة.

وقد أصدر أحمد سلامة مبروك قراراً لجميع أعضاء التنظيم يعلمهم فيه بأنه من سيوافق على الوثيقة أو المراجعات أو المبادرة أو أي شكل من أشكالها أو مسمياتها فهو مفصول من التنظيم بدون تحقيق. ويؤكد أنه ثابت بإذن الله وبعونه حتى ولو جره ذلك إلى حبل المشنقة فلن يتراجع أو يوافق على أية مراجعات. وكذلك لإظهار الحق وللعلم فإن سيّد إمام انقطعت صلته تماماً بجماعة الجهاد منذ أواخر عام 1993 ولم يطلب منه أحد التحدث باسم جماعة الجهاد. فلماذا يتدخل في ما لا يعنيه؟! وليكن المدعو سيّد إمام واضحاً أمام نفسه، لماذا أظهر هذه المراجعات عندما دخل السجن، ولماذا لم يظهرها للعالم قبل القبض عليه طالما أنه كما يدّعي يريد إظهار الحق؟! «اللهم لا تجعلنا صفقة في يد الصليبيين وعملائهم».

8 - مراجعات أم إجبار على التراجع؟[937]

التسلسل المنطقي للعمل المسلح عند من ناضل قبلنا من أهل اليمين واليسار من الذين أنشأوا الحركات التحررية وبنوا الدول الحديثة عدلاً أو ظلماً، تطلب أولاً وجود رؤية فكرية وفلسفية تعطي التعاريف للإنسان والكون والحياة. ومنها انبثق الخطاب السياسي الذي بشرّت به سلمياً جماعة حركية، اضطرت لأسباب ذاتية وموضوعية إلى الانتقال إلى مرحلة النضال المسلح في مهاجر آوتها. هذه هي القاعدة التي سار عليها كل مُتبنٍ للعمل المسلح في التاريخ!

فهل خالفت الجماعات الجهادية هذه القاعدة وهي تنطبق تماماً على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم؟! لنسأل بعد تداول أجوبة شافية تأتينا من مناخ حرية الإعتقاد والتعبير، عن المراجعات التي يراد لها الترويج لزعزعة الثوابت، وقبول التدين في قوالب معولمة لها الهيمنة الفرعونية وهي المسلحة بأسلحتها الذرية التي لا ترتدع من استخدامها لفرض أيديولوجيتها الشيطانية.

تديّن غريب يأتينا مع غرائب القيم، تديّن فرداني نفعي، مليء بسلوكيات منحرفة. كما ملئت برؤى سوفسطائية عبثية، المتبحر فيها خارج بالجهل نفسه الذي دخلها به من قبل!

بديهي لدى المسلم أن دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم خطاب إلهي عرّف الخالق بالمخلوق، وأعطى المخلوق عبر خياره الرؤية الواقعية التي تنسجم مع فطرته عن الإنسان والكون والحياة. فاصطدمت دعوتهم هذه بمن خالفهم في الرؤية الفلسفية (كما هو اليوم كذلك).

وهو أمر طبيعي لأن حياة المخلوقين صراع منذ آدم وإبليس. وحتى

---

(937) بقلم فاتح كريكار، مؤسس حركة أنصار الإسلام الكردية القريبة من القاعدة (أرشيف المؤلف).

لو لم يظهر منك وأنت الصالح المسلم ما يهدد حياة أحد، تتعرض لتهديد من يرى في صلاحك فساده، وهذه إحدى العبر في قصة ابني آدم يوم لم يكن أمامهما من أسباب الاختلاف شيء إلا رفض الآخر! هذا الصراع بهذه الصورة المبسطة هو نفسه بصوره المعقدة عند داروين وفرويد ودركايم وماركس وصولاً إلى هنتيغتون ومن حوله!! فالكل يعطي تفسيراً من خلال رؤيته الفلسفية لصراع الحياة، فما المانع من إعطاء المسلم فرصة التعبير للتعريف؟! ويتبنى المسلم البسيط خطاباً دعوياً تربوياً هو من مكمّلات الرؤية الفطرية، حيث يدعو إلى تهذيب النفس البشرية على نموذج الصفوة المختارة عليهم السلام، ويفعل ذلك غيره بحرية، فهل المراد أن نقتدي جبراً بروبسبير وميرابو أو بجورج واشنطن ونيكسون أم بلينين وماو تسي تونغ!! حيث لكل أسوته!! فما المانع من إعطاء المسلم كذلك فرصة ذكر أنبيائه كما عرفهم هو! صنف المسلم البسيط هذا أفراد مجتمعه إلى كافرين بدعوته ومؤمنين وبينهما منافقون لا يعرفهم إلا بسلوكهم، ولا يحكم عليهم بشيء، هذا ما يفعله غيره الذي صنّف الناس وهو يحكم إلى بروليتاريين وبورجوازيين ورجعيين مصلحين يتأرجحون كالمنافقين بين بين. وآخر صنّف الناس وهو يحكم كذلك حسب إيمانهم بما هو عليه إلى أخيار وأشرار، وحدد لكل منهما محاور، واعتبر من ليس معه فهو ضده، ولم لا يعطى المسلم البسيط المحكوم المحروم فرصة لتصنيف من حوله، والناس حوله يصنفونه إلى إرهابي وأصولي وظلامي ورجعي ومتحجر! ما المانع في أن تعطى فرصة للناس يرون أهل المساجد ويقارنوهم أحراراً بغيرهم، وما جُرمهم إن اختاروهم من دون غيرهم في الجزائر وماليزيا وفلسطين وتركيا؟! يرى هذا المسلم البسيط تزكية من استجاب إلى دعوته على ما هو بنظر أنبيائه سلوكاً مستقيماً، فيقول لهم لا تكذبوا حتى في الأول من أبريل/نيسان، لا تسرقوا ولو من أموال الكافرين، وعيشوا كمن يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة

(فقر)، وقولوا للناس حسناً، وأوفوا الكيل والميزان. وغيره يمتهن الكذب جهاراً نهاراً لأن الغاية عنده تبرر الوسيلة، فما كان من الكذب لصالح الحكام والمترفين من ورثة فرعون وهامان وقارون سمّاه الكذبة البيضاء!! وما كان من صالح المستضعفين سمّاه خيانة وتدليساً وإخفاء للحقيقة! هذا المسلم البسيط حوّل سلوكه اليومي النابع من رؤيته الدينية إلى قيم اجتماعية، فصار الصالح والمصلح بين مجتمعه، أو هكذا يراه الشعب أو البسطاء من أمثالنا الذين لم يتعمقوا في السياسة، ممن لا يقرأون بين أسطر الدبلوماسية الدولية، أو ممن لا يفهمون أن السياسة لا دين فيها ولا سياسة في الدين، كما يقول السيّد الرئيس وحاشيته الذين لم ينجب مثلهم رحم الأمة منذ قرون! وهم يحكمون منذ ربع قرن وقد جددت لهم البيعة أبد الدهر ثم لنطفهم وهي ما زالت في ظهورهم!! آمن هذا المسلم البسيط بأن الذين آمنوا عصبته، فهم إخوته في الله، وحق المسلم على المسلم سُنّة، لا بد من ترجمته عملياً بينهم، وغيره قال يا عمال العالم اتحدوا والبروليتاري لا وطن له، وآخرون قالوا: لا بد للمجتمع الدولي من تحمل مسؤوليته في نشر الديموقراطية في أفغانستان والعراق! ومن قبل طالت دعوة لنشر الحضارة 200 عام فما المانع أن يصبح للمسلمين البسطاء جماعة علنية يخرجون من المسجد ليجمعوا التبرعات لمن قتل الحاكم أباه، أو لمن هو في عداد المليارات الثلاثة الذين لا يحصلون على دولارين في اليوم!! لم لا يعطى المسلم البسيط حق إنشاء جماعة ممن آمن بمثل ما آمن هو به، ولغيره جماعات سياسية لا تؤمن بالله أصلاً وهو في بلد الألف مئذنة، أو تنكر النبوّة وهو على بعد أمتار من الحرمين، أو يؤمن بحق ولي الأمر حتى في بناء المرافق الصحية!

فما الجرم إن لم يجد هذا المسلم البسيط وإخوانه حرية في المسجد أو في الزقاق، أو لقمة بكرامة أو أماناً من صولجان أن يهاجر إلى قرية، آمن أهلها

بما آمن به البسيط هذا؟! وشكل مع إخوانه من أهل القرية الذين آووا ونصروا مجتمعاً من البسطاء؟! ما مكمن التعجب في تسلح أهل القرية من المهاجرين والأنصار بوجه المخاطر، خصوصاً ممن يفترسون في الظلام أو يتسللون لسرقة الخيرات أو يأتون متغطرسين في النهار لنهب البترول علناً لأنهم لم يحصلوا على بديل الطاقة بعد؟! فهو لم يُبد أهل القرية ليحل محلهم. ولا أوقع حروباً أهلية فيها، فهي قرية أفغانية أهلها مسلمون مثله، رغم أنهم لا يفهمون لغة بعضهم، ما الجرم في ذلك وقد مات ماجلان في مندناو ومات كرستوفر كولومبوس في أمريكا، وكم مات في أستراليا ممن أباد الهنود الحمر؟!

وما الجرم في هجرة المسلم من مصر إلى قرية بوسنية دافع عن حرماتهم حتى قتل، كما هاجر تشي جيفارا إلى بوليفيا حتى قتل، أو هاجر تروتسكي قبلهما إلى المكسيك وعاش مناضلاً لفكره حتى قتل! وما الجرم في دفاعهم عن أنفسهم في مهجرهم بوجه من يريد قتالهم لتغيير بطاقته الخضراء إلى الجنسية الأمريكية!! والدفاع هذا غريزي في كل ذي روح، فلم دفاع المسلم عن روحه إرهاب وعدوان يستحقان الحروب الاستباقية؟! لو أراد هؤلاء البسطاء من أهل القرية من المهاجرين والأنصار انتخاب مختار لهم يرأسهم، وحاكم يدير شؤونهم، ومدير شرطة يوفر لهم الأمان ويوفر للقانون وقت التنفيذ، وناطق يتكلم باسمهم، ووفد ويتفاوض عنهم عندما يريد المقابل استرجاع المهاجرين البسطاء أذلاء إلى الجلادين في بلادهم أو مكبلين إلى غوانتانامو أو متخطفين إلى سجون طائرة أو إلى جزر الواق واق. فلو امتنع المهاجرون والأنصار فصار قتالاً، فاجتمعت الأمة من الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا، والذين آووا ونصروا، هل في ذلك جريمة وقد اجتمع قبلهم الكادحون على مانيفيست ماركس وإنجلز ثم على ثورة لينين، وصهاينة الآفاق على دعوة هرتزل وهاغانا وشتيرن إسحاق

شامير؟! ولم تجرّمهم محكمة؟! مم نتراجع؟! أمن رؤيتنا الفلسفية عن الإنسان والكون والحياة؟ أم من دعوتنا إلى تغير مجتمعاتنا من الجاهلية التي هم فيها إلى إسلام الراشدين.؟! أنتراجع من تصنيف الله الناس إلى كافرين ومؤمنين إلى مواطنين وأجانب؟! أنتراجع عن قيماً رسّخها الإسلام فينا لألف وأربعمئة عام؟! وترفعنا بها عن الجاهلية وقيمها، أم عن شعورنا بجسدية الأمة الواحدة والبنيان المرصوص؟

نعم لمراجعات من خلال فكر هادئ ناضج عميق نابع من عقيدة سليمة وعقلية متفتحة تستوعب ما بالأمة من أمراض، نعم لمراجعات العلماء الأحرار وحملة الدعوة في الأجواء الصحية، وألف لا لمراجعات في السجون!!

أنتراجع عن آصرة الإيمان والهجرة والجهاد والإيواء والنصرة، وأركان تنشئتنا الاجتماعية، إلى أوحال «البلد أولاً»، وقد أيقنا أن الجاهلية لا أطعمتنا من جوع ولا آمنتنا من خوف، فَلِمَ العودة بالناس إلى عبادة الأصنام وشرعة أبي لهب؟!

مِمَّ نتراجع؟ وكل الأحرار في العالم يؤمنون أن بين الناس والحاكم عقداً اجتماعياً، تنازلوا باختيارهم عن بعض حقوقهم لتتحول بيده سلطة تحمي الجميع، وكل ذلك طبق دستور مدوّن اقتنعت به الرعية بعد المداولة والمدارسة، واختار الناس بمحض إرادتهم مجلس شعب يشرّع حسب قواعد الدستور الثابتة، واختاروا حكومة تنفذ القوانين بينهم دون محاباة أو محسوبية.

مِمَّ نتراجع؟ عن الثوابت ومنها الجهاد الذي أيقن البر والفاجر أن لولاه بعد الله تعالى لحمل المغاربة الأناجيل الأربعة وتحدثوا كأمريكا الجنوبية بالإسبانية أو الفرنسية بدلاً من العربية. وهل مدافعة الروس والشيشان ببعيد؟؟

نعم للمراجعة إلى مزيد من التأصيل الشرعي، إلى الرؤية القرآنية في الفكر والممارسة، مع الفهم الواقعي لمناط التكليف زماناً وواقعاً، زماناً نفهم فيه استضعافنا لنخطط لاستراتيجية تعطينا الوضوح الرباني لرؤية الصراع، وواقعاً نتفهم فيه معركة الوعي بالذات.

نعم لمراجعات من خلال فكر هادئ ناضج عميق نابع من عقيدة سليمة وعقلية متفتحة تستوعب ما بالأمة من أمراض. نعم لمراجعة الأخطاء، فالتوبة لغة وشرعاً: توقف وإقلال وندم وتراجع عن خطأ حصل نتيجة الشبهات أو الشهوات!! ولكن هل تغيرت نظرة هابيل تجاهنا وهو ما زال يمقت قبول الله قرباننا؟! وهل تغير الوصف الذي أخذناه من صفة القوم؟! ألم يتغير الوضع إلى الأسوأ؟

نعم لمراجعات العلماء الأحرار وحملة الدعوة في الأجواء الصحية، وألف لا لمراجعات في السجون.

الدكتور كمال حبيب: توليت إمارة «الجهاد» بعد ترحيل سالم الرحال[938]

كمال السعيد حبيب، من مواليد 1957، تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة وحاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية بنفس الكلية. تولى إمارة إحدى المجموعات الكبيرة لتنظيم «الجهاد» في أبريل/ نيسان عام 1981، خلفاً لمحمد سالم الرحال، الذي رحّلته السلطات الأمنية إلى بلده الأصلي الأردن. حكم عليه بالسجن عشر سنوات في قضية الجهاد الكبرى بعد أن اشتركت مجموعته في اغتيال الرئيس السادات وخرج في أكتوبر/ تشرين

(938) جريدة المصري اليوم، الخميس 22 نوفمبر/تشرين الثاني 2007، عدد 1257 (من مقابلة أجراها أحمد الخطيب).

الأول عام 1991. حصل على درجة الماجستير في العلوم السياسية وهو في السجن. وكان الدكتور علي الدين هلال مشرفاً على رسالته. اعتقل عام 1993، بعد القبض على تنظيم «طلائع الفتح» التابع لتنظيم «الجهاد». أعيد اعتقاله عام 1994، بعد القبض على مجموعات لتنظيم «الجهاد» وأفرج عنه، إلا أن أجهزة الأمن أعادت اعتقاله بعد تفجير تنظيم «الجهاد» مبنى السفارة المصرية، في باكستان عام 1995. عام 1996 أصدرت السلطات الأمنية قراراً بوضعه تحت الإقامة الجبرية لمدة خمس سنوات.

الدكتور كمال حبيب واحد من الرعيل الأول لتنظيم الجهاد. وهو من أوائل من بدأوا «المراجعات»، وكان ذلك عام 1986، ومن هنا تأتي أهمية شهادته في «المراجعات الفقهية» لمؤسس «الجهاد» الدكتور سيّد إمام. وجاء ترحيب الدكتور حبيب بمراجعات الدكتور إمام كبيراً، خصوصاً أنه يعتبر سيّد إمام «رقم واحد» في ترتيب منظري الفكر الجهادي، ويتوقع أن يكون لهذه المراجعات تأثير ضخم جداً على التيار الإسلامي بشكل عام، وعلى تنظيم القاعدة بشكل خاص.

• كيف انضممت لتنظيم الجهاد وما البدايات الحقيقية لانضمامك؟

- كنت واحداً من الجيل الإسلامي في فترة السبعينيات، وهو الجيل الأول لحالة الإحياء الإسلامي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والتي كنت فيها أميراً للجماعة الإسلامية الطلابية، ووقتها كانت «الجماعة الإسلامية» تضم الطلاب العاملين فيها، وكان هذا قبل أن يتزعمها فيما بعد كرم زهدي وناجح إبراهيم وأسامة حافظ، وقبل ما يعرف كل منهم نفسه، أي قبل حدوث الانقسام داخلها.

وانضمامي لتنظيم الجهاد جاء في سياق إيماني بفكرة أن الدولة

الإسلامية لن تقوم إلا من خلال استخدام القوة، وكنت أنشط بهذه الفكرة في منطقة سكني بالجيزة والتقيت محمد سالم الرحال،

وكان عضواً قديماً في تنظيم الجهاد، بل كان من أقدم أعضائه وقادته، وكان معه مجموعات متعددة، منها مجموعة أيمن الظواهري ومجموعة عصام القمري وغيرهما من المجموعات الكثيرة. ومجموعة محمد سالم الرحال، كانت إحداها بخلاف مجموعة محمد عبدالسلام فرج، ومجموعة قبلي وهي «الجماعة الإسلامية»، وهذه هي المجموعات الثلاث الكبرى في تنظيم الجهاد. وبعد أحداث الزاوية الحمراء رحل محمد سالم الرحال من القاهرة، فهو فلسطيني الأصل أردني الجنسية، وتوليت بعده مسؤولية الإمارة على المجموعات التي تركها، وتعرفت بعد ذلك على طارق الزمر واندمجت مجموعة محمد سالم الرحال بقيادتي، ومجموعة محمد عبدالسلام فرج، والتي سبق اندماجها مع الجماعة الإسلامية، وهكذا حدث ما يشبه التحالف بين المجموعات الجهادية الثلاث.

• ومتى حدث هذا التحالف تحديداً؟

- حدث بعد أحداث الزاوية الحمراء الشهيرة وأنا أقولها للتاريخ إن معظم نشاط التنظيم الحركي لم يبدأ إلا بعد تلك الأحداث، وبدأ الأعضاء يعرفون بعضهم البعض، ثم بعد أحداث اعتقالات سبتمبر/أيلول 1981 تداعت الأمور واشتركت المجموعات الثلاث في عملية اغتيال السادات بعد ذلك.

• هل من الممكن أن تحكي لنا عن علاقتك بمحمد سالم الرحال؟

- هو إحدى الشخصيات التي تبنّت الفكر الجهادي، وكانت تدعو إليه وهو كان طالباً في الأزهر الشريف بكلية أصول الدين، واتهم قبل ذلك في قضايا

جهادية سنة 1979م في إحدى العمليات غير المشهورة، ومن أهمها قضيته مع محمد عبدالسلام فرج، حيث تم اتهامهما، لكن هذه القضية حفظت ولم يكن لها اسم وقتها، وكان يدعو للفكر الجهادي وينسّق ويتحرك بين المجموعات ورحل من مصر بعد أحداث «الزاوية الحمراء».

• هل كانت خلية المعادي بقيادة الظواهري هي بداية نشأة «تنظيم الجهاد»؟

– لا أستطيع أن أجزم في هذا الأمر، لأنك تتحدث عن أشياء غير مؤرخة وبالنسبة لمجموعة المعادي فهي كانت موجودة بالفعل، لكنها لم تكن هي المجموعة الوحيدة، فقد كان هناك مجموعات أخرى، لكن الحركة التي تركت صدى وتأثيراً هي مجموعة صالح سرية، ومجموعة الظواهري كانت تتبنى فكرة السرّية والانقلاب، لذلك لم تدخل عملية «الفنية العسكرية».

• وهل كانت مجموعة الظواهري تعلم بخطة الفنية العسكرية؟

– لا أعرف ما إذا كانت تعلم أم لا، ومما عرفته وقتها قصة لوكيل نيابة اسمه يحيي هاشم، كان يتبنّى الفكر الجهادي، وحاول أن يخلص المتهمين في قضية الفنية العسكرية، ويهربهم من خلال تصاريح مزورة، لكنه اكتشف من قبل الأمن الذي قتله هو وحوالي 40 عضواً في مواجهة دامية، وكانت هذه الحادثة بعد عملية «الفنية العسكرية».

وبعد دخولنا السجن أكمل المسيرة أيمن الظواهري هو والمجموعات التي ذهبت إلى الجهاد في أفغانستان، وهذه كانت مرحلة جديدة بعد خروج الأعضاء من السجن، ثم تطور الأمر إلى تنظيم طلائع الفتح، ثم قاعدة الجهاد، وتنظيم الجهاد لم يعد موجوداً بصورته القديمة الآن، واندمج مع تنظيم

القاعدة، وهناك مجموعات كثيرة مبعثرة في خارج مصر.

• ما هي تحولاتك بعد السجن؟

- أنا شخصياً كمهتم بالمسألة الفكرية كان دائماً مطروحاً في ذهني مراجعة الأفكار، وكنا نطرح السؤال إلى أين وصلنا؟ وكنا نقرأ كتب كبار العلماء مثل ابن تيمية، وسيّد قطب، وابن كثير، وهي كتب كان يقرأها الإسلاميون في ذلك الوقت، وكنت أعطي دروساً في الاقتصاد وفي التاريخ والسياسة وكنت أخطب الجمعة، وتكوَّن بذلك تيار مراجع لما نحن عليه وخصوصاً بعد الأحكام، وهناك مراجعات جرت لتدعيم الفكر ولمعرفة الأخطاء وتلافيها دعماً للفكر نفسه، وهذا كان بعد دخولنا السجن. والمراجعات قامت وبدأت لتدعيم الفكر، وليس لمراجعة أصل الفكر، وهذا بدأ في منتصف عامي 1986 و1987، فكنت أتحدث مثلاً عن مسألة الانتخابات ـ وكانت الجماعة الإسلامية ترفضها - والموقف من الأقباط والجزية وكثير من مثل هذه الأمور التي كانت «حراماً» في اعتقاد أعضاء التنظيم.

• هل تعتبر هذه هي أول محاولة للمراجعات؟

- أعتقد أنها تعد أول محاولة فعلية للمراجعات، ولكن بشكل غير متكامل، لكن حالياً هناك مسائل جديدة ومصادر جديدة ووسائل جديدة تُطرح.

• من شاركك في هذا أو أيدك في رأيك؟

- هناك كثيرون كنت أشاركهم الحديث في هذا الأمر، منهم أسامة حافظ، وعبود وطارق الزمر، وعلي فراج، وكنا نختلف ونتفق، بالإضافة لخطبة الجمعة التي كنا نطرح فيها أفكاراً تعتبر جديدة مثل مصادر فكرية جديدة ولغة

جديدة.

• هل كان هناك ترحيب بهذا النقاش داخل السجن من قبل «الجماعة الإسلامية» و«الجهاد»؟

- كان ترحيباً من البعض في الخفاء، ولكن لم يكن أحد يجرؤ على التصريح أو إعلان هذا الأمر في ذلك الوقت، وكانت الجماعة الإسلامية تتبنى الفكرة الجهادية بشكل عصبي جداً، وكذلك الجهاد، ولم يكن هناك من يناقش هذا الأمر أو يدعو إليه مباشرة، وبالنسبة لي فقد حسمت مسألة العنف في مصر، وقلت إنها ليست وسيلة مناسبة للتغيير في مصر ولذلك أخبرت أسامة حافظ، أحد القادة التاريخيين للجماعة الإسلامية، عند خروجنا من السجن أنه لا بد للجماعة الإسلامية من أن تراجع موقفها من طريقة عملها.

• متى كان هذا الأمر؟

- في عام 1991م قبل أن أخرج من السجن.

• كم من الوقت استغرقت مسألة الحوار أو هذه الإرهاصات الأولى للمراجعات؟

- استمرت فترات طويلة، وكانت هناك مجموعات تتشكل وبدأنا نعرف أنفسنا على الحقيقة في السجن وأسطورة القوة التي كنا نتصورها نحن في أنفسنا خارج السجن، بدأنا نسقط وكما أنك لو رأيت نفسك كبشر حقيقي، وكان الأمر يتم بشكل ثنائي، وأعتقد أن مثل هذه الأفكار أثرت على المستوى الفردي، لكن بعد خروجي بدأت الكتابة، كتبت دراسة مهمة بعنوان «وثيقة المجيد»، ونشرت في صحيفة «منبر الشرق» في عام 1991، وبدأت

أكتب في «الحياة» و«المنار»، وطرحت أفكاري بشكل علني وظللت أكتب لمدة عشر سنوات، قبل أن يتحدث أحد عن المراجعات، وأعتقد أن كتابي «الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة» أثّر تأثيراً مهماً في من قرأه.

• هل التقيت الشيخ سيّد إمام؟

- لا. لم نتقابل.

• ولماذا؟

- لأن ـ كما قلت ـ المسألة كانت في غاية السرية، ولم يتعرف الأعضاء إلا داخل السجن، وهي الفترة التي كان سيّد إمام فيها هارباً في أفغانستان، وكان اسمه في القضية.

• وهل سمعت عنه داخل السجن؟

- قرأت اسمه في السجن، وفي تلك الفترة لم تكن هذه الأسماء قد عُرفت ولمعت كما هي الآن، فأيمن الظواهري لم يكن كما هو، ولا سيّد إمام، كما أنني لم أتوقع أن يكون لهذه الحركة هذا القدر من التأثير، وبالتالي لم يكن سيّد إمام كما هو الآن ونزعة السرية جعلت الناس لا تعرف بعضها حتى داخل السجن.

• ما تأثير المراجعات التي تمت على الحركة الإسلامية؟

- أعتقد أن هناك نزعتين داخل الحركة الإسلامية الآن، الأولى هي النزعة المحلية، والتي يقوم بها المراجعون، وهم يطورون أفكاراً معينة تغلب استقرار الجماعة التي يعيشون فيها، وتغلب أوضاع مجتمعاتهم ولا تنزع إلى مسألة المواجهة مع السلطة، وتحاول أن تقرأ الفقه، وهكذا فهي تعمل على

تغليب أمن الجماعة التي يعيشون فيها. والنزعة الثانية هي النزعة الخارجية التي يمثلها تنظيم «القاعدة»، وهي نزعة «الجهاد العالمي»، وهناك شد وتجاذب حول النزعتين. فالأولى تقدم خبرة معينة للأجيال القادمة حتى لا تتجه للعنف، وتأخذ مساحات كبيرة من الاتجاه، الذي يذهب إلى النزعة العالمية، وهكذا فبدلاً من انفراد النزعة العالمية بمخاطبة الناس، تشاركها هذه النزعة المحلية.

• هل تعتقد أن تجربة المراجعات آتت ثمارها؟

- بالطبع هي آتت ثمارها بلا شك، وأعتقد أن الجماعة الإسلامية منعت عنفاً كان مفتوحاً ويضر بأمن البلاد والمجتمع وبأمن الناس أيضاً في قتال غير مبرر وبلا معنى. وخلال قراءاتي التاريخ الإسلامي كله وجدت أن مسألة المواجهات مع السلطة الداخلية تنتهي إلى فتن وإلى حرج وتهديد وحدة الجماعة، وأنا هنا لا أتحدث عن الحق والباطل في المواجهة، ولكن أتحدث عن النتائج، فمنذ عهد الحسين بن علي وزيد بن علي ومحمد بن الأشعث ومحمد ذو النفس الذكية وأخيه، كل ذلك أدى إلى هرج وفتن، كما قال ابن خلدون في «مقدمته»، بينما المواجهات في الخارج، أي الجهاد ضد العدو الخارجي، الذي يحتل أرض المسلمين، تؤدي إلى نتائج إيجابية، ومن ثم أعتقد أن مسألة مواجهات الداخل يجب أن تتفق على نبذها جميع الحركات الإسلامية، أي أن استخدام السلاح في الصراع مع النظم السياسية المختلفة داخل العالم الإسلامي، يجب أن يكون هناك اتفاق على عدم جوازه، وأنه إذا رفع السلاح فهو لا يؤدي إلى نتائج إيجابية أو نجاحات، وإنما يؤدي إلى انتكاسة. وهذه هي الخبرة التاريخية، بينما إذا اعتُدي على المسلمين في العراق مثلاً أو أفغانستان، وهناك مسلمون يقاومون المحتل، فهذا أمرٌ آخر. وكتبت هذا الكلام على مدار عشر سنوات من قبل.

• بماذا تفسر مقولة «إن الإرهاب عقله مصري»، بمعنى أن الحركات الإسلامية تكاد تكون جميعها خرجت من مصر إلى جميع أنحاء العالم؟

- مصر دولة محورية ولها تاريخ عميق بالإسلام، وكلما كانت هناك كثافة بالشعور الإسلامي فإن رد الفعل لدى المجتمع في مسألة الحداثة والعدوان على الشريعة يكون قوياً، فمصر دولة أعمق من أي دولة أخرى، وحركة الإخوان المسلمين بدأت في سنة 1928، وقبلها جاء محمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهما من الشام وغيرها وأسسوا حركاتهم في مصر، وظهر التيار الإصلاحي ثم التيار الذي مزج بين الإصلاحية والسلفية الذي يمثله حسن البنّا، ثم التيار الذي مثله سيّد قطب، وهو رد الفعل في مواجهة الدولة الناصرية والتي أسماها «الجاهلية»، ولهذا من الطبيعي أن تكون الحركة الإسلامية كبيرة في مصر، ورائدة، وقد رأينا عندما بدأ العدوان على العراق، أن آلافاً من الشباب المصري بدأوا في التطوع للجهاد على أرض العراق، وسجلوا أسماءهم في نقابة المحامين وفي الأزهر.

• ما هي الأركان أو الملامح لفكر سيّد إمام الطبيب قبل الوثيقة؟

- سيّد إمام كتب كتابين «العمدة في إعداد العدة»، و«الجامع في طلب العلم الشريف»، وكتاب «العمدة» أقرب إلى المدرسة الفقهية السنية، وفيه قدر من الأحكام الفقهية المتصلة بإدارة معسكرات المجاهدين مثل علاقة الناس بـ«الأمير» و«الشورى» و«الجهاد»، وليس فيه ما هو خارج السياق الفقهي السُني الطبيعي، ويعبر عن المدرسة السلفية الفقهية. لكن كتاب «الجامع في طلب العلم الشريف»، كان كبيراً في حجمه ويميل فيه للتشدد. وكتاب «العمدة» خرج في فترة سيطرة الشيوعيين على الحكم في كثير من دول العالم، وهو يضع ملامح فقهية لكيفية إدارة المعسكرات. أما في كتاب «الجامع» فقد بدأ سيّد إمام يعيد اكتشاف فكر جديد ونظرية معرفة جديدة، لذلك خرج عن الفقه السُني التقليدي.

ويشبه في كتاباته أفكار «شكري مصطفى»، ولذلك نزع للتكفير ووضع قواعد له، وأحياناً التشدد الفكري يكون ناتجاً عن أزمة نفسية. وذكر «إمام» أن كتابه «الجامع» لا يمثل فيه أي جماعة، وإنما يمثل فيه نفسه، وعندما أخذته مجموعة «الجهاد» وأعادوا طباعته وأطلقوا عليه «السبيل إلى الهدي والرشاد»، فإنه شن عليهم هجوماً شديداً. والكتاب «الجامع» كبير الحجم - بلغ ألفي صفحة، ويكفّر الحكام، والقضاة، والمرشحين والناخبين في الانتخابات. ولذلك كانت مساحة التكفير فيه كبيرة، وأعتقد مثلما سبق أن أشرت إلى أن نزعة التكفير الواسعة حين يلجأ إليها أي عالم أو مفكر، فهي نزعة نفسية، وبالتالي يجب أن يتم البحث في الجانب النفسي له، ولا يبحث في الجانب الفقهي أو الفكري، وسيّد إمام كان يقف على باب أزمة، لذلك أخذ قرارات كبيرة، وفي هذا السياق يمكن فهم لماذا بدأ يلجأ لمسألة المراجعات، ويعيد تركيبها.

• ما هو تقديرك لتأثير أفكار كتابات «سيّد إمام» على الحركات الإسلامية؟

- سيّد إمام عالم كبير، ولديه تمكّن فقهي كبير، ولكن مشكلته شأن أي متبحر في العلوم الإسلامية أنه يبدأ من النص وينتهي إليه، منفصلاً عن الواقع، وكان يبايع غيره لإمارة «الجهاد»، وبايع أيمن الظواهري وعمله في النص، كان يعزله عن الواقع، خصوصاً أن المنهج السلفي يرفض التقليد والتبعية حتى في المذاهب الفقهية.

• ما هي الأزمة النفسية التي مرت بسيّد إمام في إعتقادك؟

- هي قضية «طلائع الفتح»، وكان وقتها أميراً للتنظيم، وقُبض على أكثر من ألف شخص من التنظيم، ثم بدأ تنازع على القيادة، واستقال بعدها سيّد

إمام من التنظيم.

• هل كتب كتابه «الجامع» بعد هذه الأزمة؟

- غير معروف بالضبط توقيت كتابته، ولكن المعروف أنه كتبه بعد كتاب «العمدة»، وبعد أن ترك تنظيم «الجهاد».

• ما تقديرك لتأثير كتابات سيّد إمام على التيار الجهادي داخل مصر وخارجها؟

- سيّد إمام شخص له ثقل، وأعتقد أن المراجعات سيكون لها تأثير كبير جداً، وخصوصاً على تنظيم «القاعدة» لأن سيّد إمام، كان صديقاً لـ أيمن الظواهري، وكان أميراً له، والكل يقدره ويحترمه، وهو عاش معهم في أفغانستان، ومراجعته سيكون تأثيرها ضخماً جداً على التيار الإسلامي عموماً، والآن تيار الإسلام انتقل من التشدد إلى الوسطية مع تغيير الأحداث والأوضاع، وهناك حالة من تفهم الواقع الدولي وضغوطه. وقديماً في السبعينيات كانت الخبرات سطحية ومحدودة، ولم تكن المجموعات تقرأ الصحف وليس لديهم رؤية سياسية، لكن الآن تجد كثيراً من الإسلاميين مشاركين في الحياة بجميع أشكالها.

• أين تضع سيّد إمام في ترتيب منظري فكر «الجهاد»؟

- أعتقد أنه يعتبر رقم واحد في الترتيب، وفقاً لما رأيته لديه من تمكن وإحاطة، ولا أحد يملك مثل هذه الإحاطة.

• هل ترى أنه المؤثر الأول فيما حدث من «الجهاد» وتنظيم «القاعدة» على مستوى العالم؟

- هو خرج من تنظيم «الجهاد» قبل أن ينضم هذا التنظيم لـ«القاعدة»، ومعظم الكتب التي كانت باسم «الدكتور فضل»، منسوبة إليه، وهو الموجه والمؤثر الفكري الأول لـ«الجهاد». وكل ما ذكره في كتابة «المراجعات»، هو صحيح، والقدرة هي أهم أركان العمل الجهادي، ومسألة تنظيم «النصوص على واقع غير الواقع». هي مسألة مهمة جداً، وتتعلق بتحقيق المناط، فتطبيق النصوص القديمة على الواقع الجديد يحتاج إلى فهم ودراسة جيدة. وقلت منذ فترة إن الحركة الإسلامية لا تأخذ بقواعد الأصول، أو لم تتعلم بشكل كافٍ قواعد الأصول، لأن الضرر «لا يزال بمثله أو أشد منه»، وهذه القواعد لم تكن معروفة بالنسبة لنا، ولذلك فإن دراسة الأصول مهمة للغاية، وكذلك يجب دراسة الحالة الاجتماعية، فمثلاً إذا حدثت ثورة في إيران، يجب أن يراعي أنها قد لا تصلح في مصر، فهناك فروق مجتمع مختلفة عن بعضها.

• مارأيك في تأصيل سيّد إمام؟

- هو تأصيل صحيح وأتفق معه فيه.

• هل أجهض بمراجعاته كل أفكاره السابقة؟

- أفكاره الرئيسة في الوثيقة راجعها وضبطها وفق شروط معينة، فمثلاً مسألة تحقق الشروط وانتفاء الموانع «مهمة جداً، فشرط العلم ينتفي المنع وهو الجهل، وشرط القبول «الرضا» ينتفي المنع «الإكراه»، والسلف شددوا في مسألة إطلاق حكم التكفير على المعين.

• هل تعتقد أن العدول عن هذه الأفكار قد تم؟

- نعم، وهذا مهم جداً لأن فكرة التكفير لا تحظى بالقبول داخل الحالة

السلفية والسُنية لأنها فكرة مستهجنة.

• ما رأيك في كلامه عن ولاية الأمير.؟

– أولاً ابن تيمية سجن أكثر من عشر سنوات وألّف خلالها كثيراً من الكتب، وكذلك أحمد بن حنبل وسيّدنا يوسف عليه السلام، والمقياس هنا ليس السجن ولكن كون ما يقوله هذا السجين حقاً أو باطلاً، وفقاً لقواعد الشريعة وتأويلها وفهمها.

• ولماذا يقول البعض بأنه لا ولاية لأسير والرجل يقول إنه ناقل علم وليس والياً؟

– القول بولاية قصد به الإمامة العظمى، وهو الخليفة، وإذا تم أسر هذا الخليفة يقع ضرر على الأمة، وهناك من أخذه للتطبيق على المجموعات الصغيرة لكن الآن أنت كأسير لا يبطل فكرك، وكمثال فإن سيّد قطب كتب في السجن كتابه الشهير «معالم على الطريق»، فلماذا لا يقول هؤلاء إن قطب كتب كتابه في السجن، فلا يجوز الأخذ بهذا الكتاب لأنه أسير، وسيّد إمام هنا عالم ومثقف وليس رئيساً أو أميراً أو حاكماً، وإنما هو رجل لا يستند إلى السلطة، وإنما يستند إلى سلطة روحية وما يمثله من علم، وأظن أن إبطال اجتهادات المسجون لا تصلح إلا إذا علم أن شبهة إكراه عليه وأقره هو، ففي هذه الحالة تكون معروفة، وأهم كتاب لـ«الإخوان» كان داخل السجن وهو كتاب «دُعاة لا قُضاة»، لحسن الهضيبي.

• ما رأيك في موقف الإخوان المسلمين من هذه المراجعات ومن موقف «الجماعة الإسلامية» وتنظيم «الجهاد»؟

- «الإخوان» خرجوا برؤية معينة منذ زمن بأنهم لا شأن لهم بمن يخالفهم، ولذلك لم يتحملوا المسؤولية التاريخية لما فعله هؤلاء الشباب وتركوهم، ولكن على العكس فقد اتخذ الإخوان موقفاً بألا يتحاوروا معهم، رغم أنه في المقابل كان شباب الجماعة الإسلامية والجهاد يتحدثون عن تعذيب الإخوان داخل السجون ووجوب الأخذ لهم بالثأر من الأنظمة التي عذبتهم.

والحقيقة أن الإخوان استفادوا من مسألة توظيف فكرة أن هذه الجماعات تقوم بالعنف، وأنهم التيار الإسلامي المعتدل، وحتى بعد خروج شباب وأعضاء الجماعات الإسلامية سواء الجماعة أو الجهاد من السجون حاول الكثير منهم الاستعانة بأصدقاء لهم من الإخوان المسلمين، لكنهم تنصلوا منهم، والإخوان لم يقوموا بدورهم الواجب تجاه هؤلاء، وبالعكس تعاملوا معهم بنوع من عدم الاكتراث وإيثار مصلحة الإخوان على أي اعتبار آخر. وهم لديهم إحساس بالتكبر والعنصرية والاستقلال على الحركة الإسلامية وأبنائها.

• ماذا تتوقع لقادة وأعضاء تنظيم الجهاد بعد المراجعات. وهل ترى أن هناك صفقة مع الدولة على غرار ما ذكر من قبل في مراجعات الجماعة الإسلامية؟

- أولاً أين الصفقة التي قال البعض عنها عند مراجعات الجماعة الإسلامية، الجميع خرج من السجون ولم يثبت أي كلام عن هذه التخاريف، التي كانت تقول إن الدولة أخرجت الجماعة الإسلامية لمجابهة الإخوان، فأين إذاً هذه المجابهة؟ أما عن «الجهاد» فلو كان هناك صفقة مع الجماعة الإسلامية التي لم نرها فسيكون هناك صفقة مع «الجهاد»، وهذا غير حقيقي بالمرة والأيام بيننا وبين هؤلاء «المخرفين».

عشر سنوات من المراجعة: حركات تتشكل من جديد (أفكار طرحها كمال حبيب)

تشير المراجعات التي قام بها التيار الجهادي إلى أن العنف ليس مشروعاً أصيلاً ولا مكونا رئيسياً في أفكار الجماعات الإسلامية وإنما هي استجابة للحظة تاريخية معينة متصلة بالواقع الذي تتحرك فيها هذه الجماعات. وبشكل عام فإن عنف الدولة الحديثة (دولة ما بعد الاستعمار) في مواجهة مجتمعاتها ولد ردود فعل معينة من قبل هذه الجماعات، ولكن مع إدراك هذه الجماعات للواقع الذي تواجهه مجتمعاتها وحساسيته فإنها تعيد بناء هوية جديدة لها محورها «الانتقال من فقه المواجهة والضرورة والاستثناء إلى فقه الجمهور والعامة أو فقه المعاش».

وفي الواقع فإن العنف هو تعبير عن أسلوب للتعامل مع الواقع، ومن ثم فلم يكن العنف قاصراً على الجماعات الإسلامية التي تبنته، ولكن التيارات اليسارية العربية والدولية كانت هي صاحبة نظرية العنف الثوري. وحتى الكنيسة المسيحية في أمريكا اللاتينية تبنّت العنف كأداة للتغيير، كما أن الجيش الجمهوري الأيرلندي الكاثوليكي تبنّى العنف في مواجهة سيطرة الإنكليز البروتستانت على أيرلندا الشمالية.

ومع التحول الجديد لجماعات العنف الجهادي المصرية فإنها عدّلت من نظرية المعرفة القديمة لديها، وأخذت تؤسس لنظرية معرفة جديدة في الكتب التي أصدرتها «الجماعة الإسلامية»، والتي تؤسس لهوية جديدة منطلقة من نظرية معرفة جديدة تأخذ في الاعتبار موازنات فقه الواقع وأولوياته، وتقيم لمعيار القدرة والقوة وزنه في القيام بالتكاليف الشرعية خصوصاً ما يتصل منها

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تأخذ في الاعتبار المآلات والمقاصد وتقدير المصالح والمفاسد وهي أمور لم تكن تراعيها من قبل أو تأخذها في الحسبان.

إذاً نحن أمام حركات اجتماعية بالمعنى السوسيولوجي للكلمة وهذه الحركات الاجتماعية تتطور في جدلها مع واقعها بحيث لا تأخذ نمطاً حركياً ثابتاً، بل تجتهد في استجابتها للواقع الذي تواجهه لاكتشاف هويتها وبناء وجهها الجديد بما يتلاءم مع التحديات التي تواجهها.

إننا بصدد حركات تعيد تشكيل هويتها من جديد، ومن ثم فالأسئلة القديمة المألوفة عن ظواهر جديدة بحاجة إلى إعادة النظر فيها. فتنظيم الجهاد القديم – مثلاً – لم يعد له وجود قائم اليوم، ذلك لأنه انضم إلى تنظيم القاعدة بعد إعلان الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين، في فبراير / شباط عام 1998م، بشكل نهائي، وأصبح له اسم جديد هو «تنظيم قاعدة الجهاد»، وجميع من التقيتهم من قيادات تنظيم الجهاد ممن أفرج عنهم يرون أن العنف واستخدام القوة وسيلة لا تناسب الوضع المصري، وهم يرون أن أفكارهم وعقائدهم تجاه النظام السياسي هي ملك لهم، ولكن ما يتصل بالنظام العام والتعايش مع الخلق والناس يلتزمون فيه بقواعد المعاش وحفظ الاستقرار للناس وللمجتمع، وفي التحليل النهائي الالتزام بقواعد القانون والأخلاق وحفظ مادة الجماعة ووحدتها.

كما أن الجماعة الإسلامية في طورها الجديد بعد المراجعات لم تعد تلك الجماعة القديمة قبل المراجعات، لقد أصبحت لها هوية جديدة أعلنتها بصراحة، وهي أنها انتقلت من جماعة تتبنى رؤية تغيير شاملة، إلى جماعة تتبنى الدعوة والتربية، وتبتعد حتى عن العمل السياسي.

كما أن الجماعة الإسلامية في هذا الموقف تصدر عن رأي واحد، رغم أن العديد من أعضائها وخصوصاً قياداتها كانت لهم رؤية مختلفة، ولكن قوة الجماعة وقدرتها على التأثير بين أعضائها جعلت هؤلاء جميعاً ينزلون على رأي الجماعة، ويلتزمونه، ولم يقم أي أحد من أبناء الجماعة الإسلامية بحادث عنف واحد، بعد اكتمال المراجعات والتوافق عليها بين كل قياداتها في الداخل والخارج (عام 1999).

المراجعات نسق إسلامي

إن المراجعات التي أرستها الجماعة الإسلامية، وتلك التي أنجزها تنظيم الجهاد تعود إلى طبيعة النسق التشريعي الإسلامي، الذي يجعل من الاجتهاد أداة حركية لا تصادر على اجتهاد المجتهد، فالقواعد الأصولية تقول: إن اجتهاد المجتهد لا يلزم المجتهد الآخر، كما أن الاجتهاد القديم للمجتهد لا يمنعه من إحداث اجتهاد جديد، إذا وجد المبرر لذلك، ومن ثم فالاجتهاد هو عملية دائمة لا تتوقف ولا تموت أبداً.

واجتهاد الجماعة الإسلامية والجهاد، هو اجتهاد في تقدير الواقع ومناطات تطبيق الأحكام وعللها، وقياس الواجب (الحكم الشرعي) على ما يناسبه من الواقع كما يقول ابن القيم: «إعطاء الواجب حقه من الواقع، وإعطاء الواقع حقه من الواجب».

ومن ثم، هناك عملية دينامية ذات طابع جدلي بين الواجب والواقع، يكتشف المجتهدون من خلالها عملية التغيير وتجديد الاجتهاد، ومن ثم فالمراجعات داخلة في السياق العام للفكرة الإسلامية، وطبيعة العملية الاجتهادية، بصرف النظر عن دقائق تفصيلاتها.

والقراءة الجديدة للواقع هي التي استدعت قراءة جديدة للأحكام الشرعية، خصوصاً وأن المساحة التي جرى الاجتهاد فيها هي من الفقه السياسي الذي يمثل الواقع وقراءته أحد أهم المداخل لبناء أحكام جديدة لمواجهته، فالفقه السياسي الذي مثلت المراجعات جزءاً من جوهره الاجتهاد أحد مداخلها المهمة، وقراءة الواقع وإعادة فهمه وتقديره له الأولوية في فهم النصوص على عكس الاجتهادات الفقهية، فإن بناء الحكم الشرعي يكون النص فيه هو الحاكم بشكل رئيسي.

إن قضايا تغيير المجتمعات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها والخروج على الحكام وطرق التغيير ووسائله هي من قضايا الفقه السياسي التي يكون الواقع والاجتهاد مدخلين رئيسيين لبناء الأحكام المتعلقة بهما.

المثقفون يناقشون جماعات العنف وسياق المراجعات[939]

رأى الأستاذ ضياء رشوان، الخبير في الجماعات الإسلامية ورئيس تحرير «دليل الحركات الإسلامية في العالم» الصادر عن مركز الدراسات السياسية بالأهرام، أن المراجعات التي قامت بها الجماعة الإسلامية، وتشرع حالياً جماعة الجهاد في الانتهاء منها ينصرف معناها إلى إعادة قراءة مزدوجة قامت بها الجماعة الأولى وتستكملها الثانية حالياً. القراءة الأولى للأفكار التي كانت الجماعتان تتبنيانها في

(939) حول المراجعات وطبيعتها ودلالاتها وإشكاليات ومعوقات هذا التحول وتأثير هذه المراجعات على الحركات الإسلامية في مصر والسيناريوهات المتوقعة للعلاقة بين الدولة والحركات الإسلامية بعد إتمام هذه المراجعات، عقد مركز الدراسات السياسية والإستراتجية بالأهرام ندوة يوم 30 يونيو/ حزيران 2007، تحت عنوان: «المراجعات. من الجماعة الإسلامية إلى الجهاد». وضمت الندوة عدداً من الخبراء والمتخصصين في شؤون الحركات الإسلامية لمناقشة هذه المحاور والوقوف على الأبعاد المتعددة لظاهرة المراجعات نظرياً وعملياً.

الماضي، والقراءة الثانية لهذا الماضي نفسه وما قامتا به من أعمال وممارسات صارت اليوم جزءاً من التاريخ. هذه القراءة المزدوجة تضمنت بداخلها عمليتين سارتا بشكل متوازٍ ومتداخل، وكانت حصيلتهما هي ما صرنا نطلق عليه «المراجعات»: الأولى هي النقد العميق والجذري لأفكار الماضي وممارساته، والثانية هي صياغة نسق فكري وأيديولوجي جديد منقطع الصلة بالقديم تبنّته الجماعتان وصار هو المحدد لحركتهما في الحاضر والمستقبل. أما مضمون المراجعات فهو في الحالتين قيام كل من قيادات وأعضاء الجماعتين بتحويل الموقف المبدئي الذي اتخذتاه منذ عام 1997 بوقف اللجوء إلى العنف إلى موقف فكري يستند على أسس شرعية ونظرية تتوج هذا القرار وتحوّله من مجرد قرار حركي إلى نهج فكري وعملي تتحول بموجبه الجماعتان من فئة إلى أخرى من فئات الحركات الإسلامية.

فالجماعتان كانتا منذ تأسيسهما وحتى قرار وقف العنف تنتميان إلى ما يطلق عليه «الجماعات الإسلامية الدينية الجهادية المحلية» التي كانت تعتقد أن الخلل الحقيقي يقع في عقائد المسلمين نظماً ومجتمعات وأفراداً، وأن تصحيح تلك العقائد هو المهمة الأولى التي لا يمكن إنجازها سوى باللجوء إلى العنف والقتال الذي اصطلحوا على تسميته «جهاداً»، والذي يفتح الطريق حسب تصوّرهم أمام إعادة أسلمة المجتمع والدولة وتأسيسهما من جديد على قواعد الإسلام الصحيح.

وباتخاذ قرار وقف العنف وإتمام المراجعات الفكرية من جانب الجماعة الإسلامية ودخولها للمراحل الأخيرة من جانب جماعة الجهاد، تنتقل الجماعتان إلى فئة الجماعات الإسلامية السياسية - الاجتماعية السلمية الوسطية التي لا ترى خللاً في عقائد المسلمين أفراداً ودولاً ومجتمعات، ولا

تبيح ممارسة العنف بأي صورة ضدهم، بينما تضع في مقدمة أولوياتها إعادة تنظيم أوضاعهم الدنيوية وفقاً لما ترى أنه قواعد الشريعة الإسلامية التي لا يمكن تطبيقها سوى بالوسائل السلمية. وبالتالي فما يحدث هو انتقال من ساحة جماعات الغلو والتشدد الضيقة والمحدودة سواء في التاريخ أو الواقع الإسلامي، إلى ساحة الجماعات الوسطية المعتدلة الواسعة والتي تمثل صلب التاريخ والواقع الإسلامي.

هذا الجوهر للتحول الكبير للجماعة الإسلامية أولاً ثم لجماعة الجهاد حالياً يُعدّ الأبرز والأكبر من نوعه الذي يجري في العالم كله خلال العصر الحديث. فالجماعتان من حيث الحجم تعتبران من الجماعات الكبيرة حيث تضمان آلافاً عدة من الأعضاء، وهما من حيث ممارسة العنف كانتا الأكثر لجوءاً إليه خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي والمسؤولتان عن كافة عمليات العنف والإرهاب التي عرفتها مصر خلال تلك الفترة.

ورغم اتفاق سياق المراجعات في الحالتين في عديد من العناصر، فمن الأهمية القول إن سياق مراجعات الجماعة الإسلامية بدا مختلفاً إلى حد ما عن ذلك الذي أحاط بمراجعات جماعة الجهاد. ففي داخل مصر وبالنسبة للجماعة الإسلامية، كان عام 1997 الذي أصدرت في منتصفه مبادرتها لوقف العنف يمثل العام الخامس من العنف الديني المتواصل الذي تقوم به في مختلف مناطق مصر وبخاصة في محافظات الجنوب، والذي أوقع آلاف الضحايا القتلى والجرحى في صفوف رجال الأمن وأعضاء الجماعة والمواطنين والسائحين الأبرياء العزل. في نفس الوقت، وعلى الصعيد الإقليمي ومع مطلع عام 1996، كانت الأوضاع في الأراضي الفلسطينية وإسرائيل تتخذ مساراً تصادمياً واسعاً نتج عن أمرين رئيسيين: أولهما هو الصعود الكبير في شعبية أحزاب اليمين

الإسرائيلي المتشدد، والثاني هو بدء حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وفصائل المقاومة الفلسطينية الأخرى الوطنية والإسلامية القيام بعمليات نوعية ضد أهداف إسرائيلية.

وضمن هذا السياق بدا واضحاً أن هناك ثلاثة عوامل رئيسة قد دفعت الجماعة الإسلامية لكي تعلن مبادرتها وتبدأ عملية المراجعة الكبيرة. العامل الأول الرئيسي يتعلق أكثر بالسياق الإقليمي، حيث ظلت الجماعة الإسلامية ترى منذ قيامها، في أفكارها وسلوكها، أن العدو الرئيسي لها هو الدولة المصرية بمنطق أن «العدو القريب أولى بالمواجهة والقتال من العدو البعيد»، ذلك على الرغم من استمرار أدبياتها النظرية في الحديث عن الدول العبرية باعتبارها العدو البعيد.

أما العامل الثاني الرئيسي الذي أحاط بتحول الجماعة الإسلامية فقد مثلته النجاحات النسبية التي حققتها تجاهها السياسة الأمنية الحكومية، والتي أوصلتها إلى الاعتراف بما أسمته قياداتها حينئذ «الهزيمة العسكرية». ولا شك في أن تلك السياسة الأمنية الصارمة قد خلخلت صفوف الجماعة الإسلامية بصورة راحت تهتز معها محاولة التماسك الذي لم تجده سوى بإعادة النظر في مفاهيمها وأفعالها ومراجعتها جذرياً، تمهيداً للتحول لجماعة إسلامية سياسية - اجتماعية سلمية. وقد غيرت أجهزة الأمن المصرية من استراتيجيتها مع الجماعة الإسلامية بعد إعلانها مبادرة وقف العنف نتيجة اقتناع بعض مسؤوليها بصدق المبادرة ورغبة قيادات الجماعة الحقيقية في المراجعة الشاملة الجذرية لأفكارهم ومواقفهم العملية.

أما العامل الثالث الرئيسي وراء التحول، فقد نبع من داخل الجماعة نفسها، ويتعلق بالخبرة الطويلة التي اكتسبها القادة التاريخيون المؤسسون

لها عبر بقاءهم في السجون المصرية منذ عام 1981 وحتى إعلان مبادرة وقف العنف عام 1997، حيث انتقلوا من مرحلة الشباب المبكر بكل ما فيها من حماسة ونزق إلى مرحلة الكهولة التي توجب طريقة أكثر حكمة ورصانة في النظر والرؤية. كذلك فقد أتاحت تلك الفترة الطويلة من العزلة الإجبارية عن التفاعلات اليومية الكثير من الوقت لتلك القيادات لكي يطلعوا على المدارس الأخرى في الفكر الإسلامي وبخاصة مدارس «الإسلام التاريخي» التي لم تتح لهم فترة النشاط العملي الكثيف والاستغراق في الفكرة الجهادية العنيفة الإطلاع عليها قبل دخولهم السجن.

أما بالنسبة للسياق الذي أحاط – ولا يزال – بمراجعات جماعة الجهاد فهو مختلف قليلاً عن ذلك الذي أحاط بمراجعات الجماعة الإسلامية. فمن ناحية النشأة التاريخية، لم تتشكل جماعة الجهاد ككيان موحد سوى في نهاية عام 1980 وبداية عام 1981، عندما قام مؤلف كتاب «الفريضة الغائبة» محمد عبدالسلام فرج بتوحيد عدة مجموعات صغيرة سبق لها التشكل والتواجد في مصر منذ نهاية الستينيات ضمن جماعة واحدة حملت اسم «الجهاد»، على أرضية فكرية واحدة مثّلها ذلك الكتاب الشهير. كذلك فمن المعروف أن الجماعتين، أي الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد، كانتا تتبنيان رؤية فكرية وحركية واحدة فيما يخص أهداف عنفهما تلخصها مقولة فرج في كتابه بأن «العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد». وتعني تلك المقولة من الناحية العملية أن الجماعتين كانتا تجدان في الحكومة المصرية «العدو القريب» والوحيد الذي يجب أن يتوجه إليه عنفهما سعياً إلى الإطاحة بها والاستيلاء على السلطة بدلاً منها، ومن ثم تأسيس دولة إسلامية وإعادة أسلمة المجتمع المصري كله. أما «العدو البعيد» أو الخارجي، سواء كان الدولة العبرية أو الولايات المتحدة أو غيرهما، فلم يكن من

الوارد وفقاً لتلك الرؤية النظرية أن تبادر أيا من الجماعتين إلى التصدي لقتاله قبل الانتهاء من المهمة الرئيسة الأولى، أي الإطاحة بالحكم المصري وتأسيس حكم آخر إسلامي محله يكون هو أداة مواجهة ذلك العدو البعيد.

وقد تعرضت تلك الرؤية النظرية والحركية لهزة كبرى مع إعلان مبادرة الجماعة الإسلامية وقرارها بالتوقف عن العنف والتحول لجماعة سياسية - اجتماعية، وبخاصة مع انضمام عدد كبير من قيادات وأعضاء الجهاد الموجودين في السجون إلى مبادرة الجماعة بعد أيام من إعلانها في يوليو/تموز 1997. وفي خلال الفترة التالية حتى صدور قرار مجلس شورى الجماعة في مارس/آذار 1999 بالوقف النهائي والشامل لكافة عمليات العنف، انضمت أعداد أخرى من قيادات وأعضاء الجهاد إلى موقف الجماعة وبخاصة هؤلاء المقيمين في مصر والدول الأوروبية. وبالتالي كان نجاح مراجعات الجماعة الإسلامية بكل رافقها من كتابات فكرية وخطوات عملية بعدم التورط في أي عمليات للعنف وإفراج الدولة عن قيادات الجماعة وأعضائها، هما الحافزان لقيادات جماعة الجهاد للبدء جدياً في عملية المراجعات الخاصة بهم على النحو الذي تجري عليه الآن.

تنظيم الجهاد. لماذا التحق بالمراجعات؟

أوضح الدكتور كمال حبيب، الخبير في شؤون الحركات الإسلامية، فرقاً آخر بين التنظيمين. فتنظيم الجهاد يمثل التطور الحركي لما عرف باسم «حركة الفنية العسكرية»، وهي عنوان للمحاولة الأولى التي يقوم بها تنظيم إسلامي لتغيير نظام الحكم في بلد مركزي وقوي كمصر، بل هي المحاولة الأولى في كل البلدان العربية والإسلامية. أما الجماعة الإسلامية فكانت تعبيراً

عن عمل طلابي مفتوح ذي طابع عاطفي يربط بين القائد والأتباع بدون واسطة مؤسسية، وساعدها على الانتشار والتوسع حاجة الدولة في ذلك الوقت (مطلع السبعينيات) إلى التيار الإسلامي ليوازن التواجد اليساري وليملأ الفراغ الذي تركه اليسار أيضاً، وفي نفس الوقت ليستجيب لرغبات الطلاب والجماهير المحمومة للعودة إلى الدين والتدين.

وعلى المستوى الحركي فقد كان المنتمون للجماعة الإسلامية جميعاً بمن في ذلك كل قياداتها طلاباً، كرم زهدي مثلاً كان طالباً بمعهد التعاون الزراعي وعاصم وعصام دربالة كانا طالبين في هندسة المنيا، وطلعت فؤاد قاسم كان طالباً في هندسة المنيا، أما غالبية المنتمين لتنظيم الجهاد فقد كانوا تخرجوا من جامعاتهم أو يعملون في وظائف متعددة في الدولة. فمثلاً محمد عبدالسلام فرج كان يعمل مهندساً في جامعة القاهرة، وعبود الزمر كان ضابطاً في المخابرات، وعصام القمري كان مدرساً في كلية القادة والأركان.

الملامح الفكرية الرئيسة للمراجعات

ويوضح ناجح أن أهم الملامح الرئيسة للمراجعات من الناحية الفكرية، تتمثل في عدد من العناصر وردت في كتابات مختلفة عن قيادات الجماعة، أبرزها:

أولاً: وجّهت الجماعة الأنظار إلى أهمية النظر في المصالح والمفاسد، وما يعرف بفقه المآلات (النتائج) بحيث لا يخوض الشباب غمار صدام عنيف يعود ببالغ الضرر عليه وعلى دينه وعلى وطنه، وأيضاً يحاول الشاب أن يقرأ واقعه سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي بحيث لا تصبح أفعاله وتصرفاته سبباً لإضعاف وطنه وإحداث خلل ينفذ منه الأعداء.

ثانياً: عارضت المراجعات وبشدة ما يقوم به البعض من تفجيرات عشوائية تؤدي إلى إزهاق أرواح الأبرياء المسلمين لأسباب واهية، ولم تكتف الجماعة ببيانات الإدانة فقط بل سارعت إلى إصدار كتابين: «تفجيرات الرياض» من تأليف الدكتور ناجح إبراهيم، و«استراتيجية القاعدة» من تأليف د. عصام دربالة. وتناول الكتابان هذه القضية الخطيرة من منظار شرعي وواقعي.

ثالثاً: تم إعادة قراءة بعض الفتاوى التي تم تنزيلها على الواقع في الماضي تنزيلاً خاطئاً مما أفضى إلى مفاسد كفتوى «التترس»، وقد تم الخروج بنتيجة هامة، وهي أن الجيوش المعاصرة في الدول الإسلامية تختلف اختلافاً جذرياً عن جند التتار، وبالتالي فقياس هؤلاء على هؤلاء قياس فاسد.

رابعاً: تم إعادة قراءة بعض المفاهيم كمفهوم حتمية المواجهة. وثبت أنه لا حتمية إلا لما حتّمه الله عز وجل، أو حتّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأكدت الجماعة أيضاً أن عدالة القضية لا تعني حتمية المواجهة، فحتمية المواجهة ليست سُنّة كونية، ولا حكماً شرعياً، وإنما هي فتوى قد تصيب وقد تخطئ، فضلاً عن أنها لا يجوز أن تتعدى لكل واقع وزمان.

خامساً: قضية الحاكمية والعلاقة المفترضة بين الحاكم والمحكوم في ظل تعاليم الإسلام ومبادئه، حيث أكدت الجماعة أن مجرد ترك الحكم بما أنزل الله لا يُعد كفراً إلا إذا انضم إليه أمور مثل الجحود أو تفضيل حكم البشر على حكم الله. وكذلك نوّهت إلى أهمية ما يمكن تسميته محاكمة البشر، وأثبتت للبشر حاكمية، وأن هذه الحاكمية لا تصطدم بحاكمية الله سبحانه إذا عملت في إطارها الصحيح الذي رسمه الإسلام لها، وأن كلا الحاكميتين تكمل بعضها بعضاً.

سادساً: أشارت المراجعات إلى فقه الأحكام السيادية مثل إعلان الحرب أو إقامة الحدود والجنايات والأمن الداخلي والخارجي وعقد السلام وما إلى ذلك، كما أشارت الجماعة في كتاب «تطبيق الأحكام من اختصاص الحكام» إلى أن هذه الأحكام السيادية لا يجوز للأفراد ولا الجماعات مهما كان صلاحها أن تقوم بها لأن هذه الأحكام منوطة بالحكام وحدهم مهما كان بعدهم عن الشريعة، إذ إنها تتطلب قدرة خاصة لا تتوفر إلا في هؤلاء الحكام، بررة كانوا أم فجاراً.

وبرأي ناجح، فإن هذه الأمور السابقة وغيرها تؤكد أن جماعة الجهاد ستترك العنف نهائياً، وهي بهذه المراجعات قد رسخت لدى الحكومات أن الحركة الإسلامية لا تريد القفز في غفلة من الزمن على كراسي الحكام، وأنها تترك للدولة الأمور السيادية المعروفة مقابل أن تترك الدولة للحركات الإسلامية المنضبطة دورها التربوي والإيماني والأخلاقي والاجتماعي والإصلاحي بعيداً عن النزاع الساخن أو البارد على سلطة لن يدركها الإسلاميون، وإذا أدركوها أجبروا على تركها تحت ضغط الموقف الدولي والإقليمي، كما حدث مع حماس في فلسطين والمحاكم الإسلامية في الصومال. كما أن الحرب الباردة أو الساخنة التي حدثت بين الحركة الإسلامية وبعض حكومات الدول العربية والتي يرجع بعضها إلى الأربعينيات أضرّت بالفريقين، وأنهكتهما وعطّلت تقدم وتطور ونمو المجتمعات إلى الأفضل، ومرجع هذه الحرب الباردة والساخنة في الحقيقة هو صراع الإرادات والسلطات فكل منهما يرى أنه الأجدر بقيادة المجتمع وريادته، وذلك بالرغم من أن الحركة الإسلامية مرت عليها فترات طويلة لم تكن فيها مهيأة للحكم.

وحول آلية المراجعات الفكرية وكيفية حدوثها، أكد منتصر الزيات،

على دور النخبة الدينية والثقافية في هذا الشأن. وعلى سبيل المثال، فقد ساهم مجموعة من المثقفين والمفكرين الإسلاميين، منهم الزيات وصلاح هاشم والدكتور توفيق الشاوي والدكتور وحيد عبدالمجيد والأستاذ ضياء رشوان والأستاذ ممدوح الشيخ، في إصدار مجلة غير دورة تحت عنوان «المراجعات»، وكانت المهمة تفعيل العمل الإعلامي والمجتمعي لمبادرة وقف العنف الصادرة عن الجماعة الإسلامية، ولما أثمرت هذه المبادرة وأفرج عن بعض قيادات الجماعة الإسلامية تم إصدار عدة كتيبات سطّرت مراجعات الجماعة في كافة المسائل الفكرية التي سبق وتناولتها في أدبياتها وأبحاثها المنشورة والمخطوطة، وكان للأسماء التي تصدرت هذه الكتب أثرها الفاعل في انتشارها وإقناع منتسبي الجماعة بما حوته من فكر. وكان لالتقاء قادة الجماعة وشيوخها بقواعدهم في السجون الأثر الفاعل في اقتناع هذه القواعد بما يوافق عليه القادة من مراجعات ومن أسس بنوا عليها هذه المراجعات. وقد نجحت مراجعات الجماعة الإسلامية لكونها متوافقة مع طبيعة نشأة الجماعة الأولى، وأيضاً حسن التوفيق فيمن قاموا على المراجعات بداية ونهاية.

ويُذكّر الزيات في هذا السياق بدور جماعة الإخوان المسلمين في بدء المراجعات الاختيارية كما تمثلت في كتاب «دعاة لا قضاة» للمستشار حسن الهضيبي. فهذا الكتاب كان رداً على التيار التكفيري الذي أطل على الجماعة في سجن أبي زعبل وكان قطباه الشابان طه السماوي وشكري أحمد مصطفى، واللذان لم يكونا عضوين بجماعة الإخوان، إلا أن أصل الفكرة قد أخذت عن عضو له وزنه بين الإخوان، ونوقش الرجل ورجع عن هذا الفكر على الملأ. وكتب أعضاء الإخوان ممن لهم صلة بالعلم الشرعي أبحاثاً عديدة في الرد على الفكر

التكفيري، لكن مطرقة التعذيب أفسدت بعض محاولات المراجعات، الأمر الذي أخرج الفكر التكفيري إلى الهواء الطلق بعد ذلك على النحو الذي شاهدناه في الساحة الفكرية والأمنية والقضائية.

يفرق الزيات بين المراجعات الاختيارية والقسرية للإخوان. فالأولى صدرت عن أعلى مرجعية تنظيمية هو المرشد العام، الأمر الذي أعطاها زخماً لازماً في حينه ومستمراً حتى هذه اللحظة، وقد زاد مصداقيتها أن المرشد كان مريضاً لا يقوى على الحراك ومع ذلك فهو ثابت لا يتنازل ويرفض المساومة، ثم يصدر هذه المراجعات ويقرر أنه مُنشِئُها مما كان له بالغ الأثر عند أتباعه وأثر في عدم انجراف أعضاء جماعة الإخوان وغيرهم من الإسلاميين المعتقلين معهم إلى تيار التكفير. أما الثانية أي القسرية، فقد تمثلت في حلقات يقوم فيها بعض صغار الإخوان بتوجيه الشتائم وفاحش القول إلى القادة تحت رعاية مأمور سجن أبي زعبل -عبدالعال سلومة. وهذه الطريقة انتهت إلى لا شيء، بل ازداد رصيد القادة لدى القاعدة احتراماً وتعاطفاً.

وينوّه الزيات إلى دور النخبة الدينية في هذه المراجعات. بالنسبة للجماعة الإسلامية كانت إرهاصات المراجعات قد بدأت بمبادرة الشيخ محمد متولي الشعراوي -رحمه الله، التي لم يكتب لها النجاح بسبب المعالجات الصحفية الاستئصالية، والتي كانت سبباً في سنوات عجاف عاشتها مصر ما كان لها أن تراها لو كتب لهذه المبادرة النجاح. ثم كانت مبادرة خالد إبراهيم، وهو قيادي الجماعة بأسوان، حينما ناشد قادته وقف العمليات المسلحة من جانب واحد، وكان ذلك في أبريل/نيسان 1996 أثناء محاكمته في إحدى قضايا العنف الديني، ولم يكتب لها النجاح لأمور تنظيمية، إلى أن صدرت المبادرة الكبرى التي وقّع عليها ستة من قادة الجماعة، على رأسهم محمد أمين، وكتب

لهذه الأخيرة النجاح نظراً لصدورها عن كامل قيادة الجماعة بما لهم من حضور في نفوس القواعد، وبسبب تولي الشيخ صلاح هاشم تفعيل هذه المبادرة على المستوى القاعدي والإعلامي.

أما بالنسبة لتنظيم الجهاد، فيرى الزيات أنه نشأ في ستينيات القرن الماضي كنتاج للظروف التي مرت بها الحركة الإسلامية آنذاك وكان سوادهم الأعظم من الإخوان المسلمين، وكانت السلطات في ذلك الوقت تغولت على حريات وحرمات كل العاملين للإسلام تحت أي مسمى ودون النظر لنوعية النشاط بدءاً بالإخوان وانتهاءً بالتبليغ، مروراً بالجمعية الشرعية وأنصار السُّنّة المحمدية، جمداً أو حلاً أو اعتقالاً. ويستطرد الزيات بالقول إن أولى إرهاصات المراجعات كانت في مبادرة حسن الهلاوي التي أطلق عليها آنذاك «التوبة»، وكانت نداء لكافة أبناء الحركة الإسلامية، خصوصاً المعتقلين منهم آنئذ ولم تستثنِ أحداً، غير أن أثر تلك المبادرة اقتصر على الإفراج على عدد قليل من الذين تواصلوا معها، ورفضها الغالبية بسبب اسمها «التوبة». ومع إطلاق مبادرة الجماعة الإسلامية في يوليو/ تموز 1997 تجاوب معها بعض قيادات الجهاد أبرزهم: أنور عكاشة، وتوقيع عبود الزمر على المبادرة رغم حسابه على الجماعة الإسلامية باعتبار أنه جرى تقديمه آنذاك عضو مجلس شورى الجماعة، وكان لذلك تأثيره الأدبي على فريق من مجموعات الجهاد لا تخطئه العين.

ناجح إبراهيم: هذه أسبابنا لوقف العنف[940]

ما أود أن أقوله في البداية، إن محاولتنا لوقف العنف في مصر لم تبدأ عام 1997 - وقت إعلان المبادرة - ولكنها بدأت من ذي قبل، فقد كانت هناك محاولات مبذولة في الماضي لوقف العنف، ولكنها فشلت لأسباب متنوعة -ليس هذا مجال بسطها- ثم كانت المحاولة الأخيرة في يوليو/تموز 1997، التي كتب لها النجاح بفضل الله تعالى. أما الدوافع التي دفعتنا إلى إعلان المبادرة وتفعيلها فهي عديدة:

أولاً: فهذا قتال بين أبناء دين واحد، ووطن واحد، وهذه الدماء كانت تراق كل يوم بلا سند شرعي، بل إن الشريعة قد صانت هذه الدماء وحمتها وحفظتها. أضف إلى ذلك أن هذا القتال قد أفضى إلى مفاسد عظيمة مثل توقف الدعوة إلى الله، وامتلاء السجون بخيرة شباب هذا البلد، وما نجم عنه من تشريد الأسر وضياع الأبناء، ورغم أن الهدف المعلن من هذا القتال هو إخراج المعتقلين من السجون وكانوا يقدّرون -آنذاك- ببضع مئات فقد زاد عددهم إلى آلاف عدة.

ثانياً: ومن الأسباب التي دفعتنا للمبادرة ووقف العنف والاحتراب الداخلي نهائياً هو رغبة إسرائيل في الهيمنة على المنطقة وإضعاف الدولة المصرية وتهميش دورها، ولما كان الاحتراب الداخلي يساعد على ضعف الفريقين، الحركة الإسلامية والدولة معاً، رأينا وقف العنف نهائياً. فمصر هي أعظم دولة مؤهلة دائماً لصد العدوان عن الأمة العربية والإسلامية، فمن

---

(940) هذه الورقة البحثية التي أعدها الدكتور ناجح إبراهيم، عضو مجلس شورى «الجماعة الاسلامية» في مصر والذي يُعتبر من أبرز منظريها، قدّمت إلى مؤتمر «المراجعات من الجماعة الاسلامية إلى تنظيم الجهاد» الذي نظمه «مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الاهرام» في مرور عشر سنوات على انطلاق مبادرة وقف العنف. (يوم 30 يونيو/ حزيران 2007).

هزم الصليبيين سواها؟ ومن هزم التتار سواها؟ وذلك كله بعد توحدها مع الشام، الذي يمثل الخطوة الأولى في كل انتصاراتنا التاريخية. وأول خطوة على الحركة الإسلامية أن تقوم بها، ألاّ تحاول هدم سلطة الدولة التي تحيا بها، وعلى الحكومات ألا تحاول هدم الحركات الإسلامية مادامت لا تحاربها ولا تقاتلها ولا تصارعها، فهدم الفريقين هو بداية الهزيمة، وقوة الفريقين معاً هي بداية النصر.

ثالثاً: الخطر الناشئ من محاولات بسط نفوذ الحضارة الغربية على حساب الهوية الإسلامية انطلاقاً من مقولات: نهاية التاريخ، وصدام الحضارات، وكانت العمليات القتالية بمصر تصب في خانة تقوية قيم الحضارة الغربية على حساب القيم الإسلامية.

رابعاً: كما نظرنا إلى الخطر الناشئ عن بروز سياسة حصار واستئصال الظاهرة الإسلامية، سواء كانت دولة أو حركة أو أقلية، وذلك على مستوى استراتيجيات القوى الدولية المناهضة للإسلام، وكان استمرار العمليات القتالية يجعل المناخ مهيأ لإتمام هذا الاستئصال، أو إحكام الحصار بدعوى مواجهة الإرهاب والحرب الوقائية ضده.

خامساً: وقدّرنا أيضاً الخطر الناشئ عن محاولات بعض دوائر أقباط المهجر لتوظيف الضغوط الدولية ضد مصر لتحقيق مكاسب غير مستحقة أو مشروعة بدعوى أن الأقباط يتعرضون لعمليات تستهدفهم من الجماعات الإسلامية والحكومة تتستر على ذلك، وكان استمرار العمليات التي يستهدف بعضها الأقباط يمثل ذريعة يتذرعون بها لاستمرار الضغوط والابتزاز، خصوصاً مع إحساس هذا النفر من أقباط المهجر ببروز سياسة دولية لتحريض الأقليات ضد الحكومات التي تعيش في كنفها.

سادساً: وقدّرنا كذلك الخطر الناشئ عن احتدام الصراع بين دعاة الفكرة الإسلامية ودعاة الفكرة العلمانية، حيث يظهر جلياً أن هناك بعض المعارضين للفكرة الإسلامية يوظف العمليات القتالية في مصر لتحريض السلطات على كل ما هو إسلامي لإحراز النصر الحاسم على دعاة الفكرة الإسلامية، وكان واجباً علينا أن نحرمهم من هذه الفرصة.

سابعاً: ونظرنا في عين الاعتبار أيضاً إلى الخطر الناشئ عن الاضطراب المتزايد في المشهد الاجتماعي بمصر، وذلك باستمرار القتال بين أبناء البلد الواحد بما يخلفه من أحقاد وضغائن.

إن المبادرة ببساطة هي تغيير فقهي مهم وتجديد فقهي عظيم قام به قادة «الجماعة الإسلامية» بشجاعة ورجولة منقطعة النظير. وهذا ما كتبه، العلامة الكبير الدكتور محمد سليم العوا، مادحاً هذا التغيير الفقهي، في الطبعة الجديدة لكتابه «تجديد الفقه الإسلامي»، وكذلك الدكتور يوسف القرضاوي، الذي مدح شجاعة الذين قاموا بهذه المبادرة. أما قصيرو النظر أو ذوو الأهواء، أو الأغراض الخاصة فلا يرون فيها إلا نوعاً من التغير أو التلوّن السياسي. ومن يقرأ كتب المبادرة يعلم أنها بعيدة عن ذلك بعد المشرقين، والذي يعرفنا عن قرب يعلم أننا لسنا تجار سياسة، ولكننا أهل دين ودعوة إلى الله وهما أشرف شيء نعتز به في حياتنا.

ومنذ أن أعلنا البيان الأول لمبادرة وقف العنف في 5 يوليو/تموز 1997 في إحدى جلسات المحكمة العسكرية التي كانت تنظر في إحدى قضايانا، تساءل الكثيرون: ماذا تعني هذه المبادرة؟ ومنذ ذلك الحين تعددت الإجابات والتفسيرات والتحليلات. فمن قائل يقول: إنها صفقة بين الدولة والجماعة،

وآخر يرى أنها من قبيل التقية والخدعة التكتيكية، وآخر يرى فيها إبطالاً للجهاد وخيانة للشهداء.

ولا شك في أن المبادرة لم تكن صفقة بمقتضاها تعطي الدولة للجماعة بعضاً من الدنيا في مقابل طمس بعض معالم الدين، فالدين وأحكامه لا يشترى ولا يباع في سوق الصفقات، والمبادرة عند صدورها لم تكن مخاطبة للدولة بقدر ما هي مخاطبة أعضاء «الجماعة الإسلامية» بالداخل والخارج، طالبة منهم إيقاف العمليات القتالية دون قيد أو شرط، فضلاً عن أن الدولة لم يكن من همها البحث عمن يطمس معالم الدين أو يسعى لذلك.

إننا نعتبر المبادرة بمثابة الإصلاح الداخلي لـ«الجماعة الإسلامية»، فقد تغيرت الجماعة بعدها إلى الأحسن والأفضل والأكثر علماً والأوسع رحمة. وعادت ترفع لواء الحب والولاء لجميع المسلمين. تجمع ولا تفرق، تبشّر ولا تنفّر، عادت لتعالج باطن الإثم مع ظاهره، عادت للاقتراب لا للاحتراب.

ولا شك أيضاً في أن المبادرة لم تكن إعمالاً لمبدأ التقية، أو من قبيل الخدعة التكتيكية، لأن «الجماعة الإسلامية» تنطلق من الفكر السني وهو فكر يخاصم فكرة التقية المعروفة في الفكر الشيعي، بالإضافة إلى الإعلان الدائم والمتكرر لأقطاب الجماعة بأن المبادرة تمثل رؤية استراتيجية، ولا ترتبط بحالة افتقاد القدرة أو انحسار العمليات القتالية بمصر، ويكفي للتدليل على صحة ذلك، المحاولات العديدة التي قامت بها القيادات التاريخية لـ«الجماعة الإسلامية»، لوضع حد لهذه المواجهات، عندما كانت العمليات القتالية في قمتها. ولعل أشهر هذه العمليات ما عرف في عام 1993 بلجنة الحكماء والوساطة التي كان على رأسها الشيخ محمد متولي الشعراوي، والشيخ محمد الغزالي، رحمهما الله، وكان يديرها الدكتور محمد سليم العوا، مع كوكبة من العلماء والمفكرين

والصحافيين والمحامين.

ولم يكن في المبادرة ما يُعد إبطالاً للجهاد. فهي تقرر أن الجهاد فريضة ماضية إلى يوم القيامة، ولكنها فريضة لها ضوابط يجب توافرها، كي يصح إنفاذها. فكيف يقال بعد ذلك إنها تبطل الجهاد لمجرد أنها تقرر عدم توافر شروط الجهاد أو استمراره في مصر اليوم؟

لكن المبادرة كانت اقتناعاً شرعياً ورؤية واقعية اقتنعنا بها تماماً ومثلت أساساً جديداً لمنهج جديد رسّخناه من خلال ما أصدرناه من كتب تحمل الفكر الجديد. ولعل سائلاً يتساءل: ما الأهمية الاستراتيجية للمبادرة؟

أولاً: إن هذه أول حركة إسلامية تراجع نفسها وتصحح مسيرتها بنفسها. وتقوم بعملية نقد ذاتي صحيح. تُقرّ فيه ما كان صحيحًا من عملها مثل الدعوة إلى الله وهداية الخلق إلى الإسلام، وتربية النفوس على الفضيلة والنقاء، وترك المنكرات الظاهرة والباطنة، وتنفي ما كان في مسيرتها من أخطاء وهنات ومثالب، وتعترف بمسؤوليتها عن هذه الأخطاء في صراحة كلفتها الكثير في الدنيا، ولكنها ستكون لها ذخراً عند الله، إن لم يكن عند العقلاء والحكماء من الناس عامة والمسلمين وعلمائهم خاصة.

ثانياً: هذه أول حركة إسلامية تعترف بكل العمليات التي قامت بها، فلم تقل إن الدولة هي التي دبّرتها من أجل الإيقاع بها. ولم تعترف بنظرية المؤامرة التي تسود على نطاق واسع في الحركات الإسلامية والعربية والقومية. ورسخت مبدأين للتغيير في الإسلام. وهما منافيان لنظرية المؤامرة المعروفة:

1 - مبدأ التغيير الإيجابي، ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد، 11).

2 - ومبدأ التغيير السلبي، ودليله قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الأنفال، 53).

ورسخت المبدأ القرآني العظيم ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ (آل عمران، 165).

إننا نقول إن الأعداء من الدول والأمم والجماعات يتآمر بعضها على بعض، ولكن هذا التآمر لا يمثل الإرادة الوحيدة التي تسيّر الكون وتحوّل مجرى الأحداث وتفسّر كل ما يحدث في التاريخ.

إن المعنى الحقيقي لنظرية المؤامرة هو إلغاء إرادتنا وإرادة كل أحد سوى إرادة «السي آي إي» و«الموساد»، وتعليق كل أخطائنا وسلبياتنا على شماعة المؤامرة الأمريكية والإسرائيلية، أو شماعة الدول، وكأننا لا دور لنا في أي حدث يحدث في هذا العالم.

وكلنا يعلم أنه يسود الحركة الإسلامية، منذ زمن طويل، مقولات أن حوادث النقراشي وأحمد ماهر والمنشية والفنية العسكرية والذهبي ومقتل السادات، كلها من تدبير الحكومة أو الاستخبارات الأجنبية للإيقاع بالحركة الإسلامية التي هي بريئة من كل عيب ومنزّهة عن كل خطأ في هذه الأحداث.

أما الجماعة الإسلامية فقد اعترفت بكل العمليات القتالية التي قامت بها، واعتذرت عنها لكل من أصابه ضرر منها، سواء كانوا من أفراد «الجماعة الإسلامية» نفسها، أو من أفراد الشعب أو من الشرطة أو غيرها.

ثالثًا: إن فكرة المبادرة انتشرت في البلاد العربية وتم تقليدها بحذافيرها في بلاد كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر. اليمن، السعودية،

الجزائر، المغرب، ونجحت التجربة في هذه البلاد، وتم تدريس بعض كتب المبادرة فيها. ولكن للأسف لم يتم تدريس باقي الكتب وهي الأهم والأكثر دقة وتفصيلاً، وهذا يعتبر الامتداد الإقليمي والنجاح الحي لفكرة المبادرة، وأنها تصلح لحل الأزمات بين الحركة الإسلامية ودولها وحكوماتها في المنطقة العربية.

رابعاً: رغم هجوم كثير من إخوة تنظيم «الجهاد» على مبادرة «الجماعة الإسلامية» في بدايتها دون دراسة كافية لها أو تمحيص حقيقي لمغزاها النبيل، فإن هؤلاء الإخوة عادوا بعد تسع سنوات كاملة ليعلنوا مبادرتهم ويسيروا على هدى مبادرتنا. وهذا دليل على قوة مبادرة «الجماعة الإسلامية» وثباتها ورسوخها على الأرض. وكذلك رسوخها في التأصيل الفقهي والشرعي.

خامساً: كذلك تكررت تجربة المبادرة مع إخوة سيناء الذين قبض عليهم في قضية تفجيرات طابا وشرم الشيخ، حيث قام بعض قادة «الجماعة الإسلامية» بشرح المضامين الفقهية لكتب المبادرة لهم. وهذا أدى إلى النجاح الباهر لوقف مسلسل العنف في سيناء، وهذا جزء من نجاح المبادرة الاستراتيجي الذي لم يعرف قيمته أحد حتى الآن.

سادساً: مبادرة «الجماعة الإسلامية» تُعدّ أول سابقة في تاريخ الحركة الإسلامية منذ مئة عام يترسخ فيها مفهوم المراجعة الشرعية والفقهية، الذي كان موجوداً في سلف الأمة، ثم غاب عنها فترة من الزمان.

سابعاً: تم في المبادرة ولأول مرة في تاريخ الحركة الإسلامية حل الجناح العسكري والتنظيم السري لـ«الجماعة الإسلامية» حلاً حقيقياً معلناً، مع تسوية مواقف هؤلاء تسوية عادلة، دون إخلال بأي من قواعد الشريعة، أو

القانون، أو الإجحاف بحق الدولة، أو حق هؤلاء.

الغريب في الأمر أن هؤلاء الأفراد كانوا مستريحين جداً نفسياً لهذا الحل. وبالتالي تحوّلت «الجماعة الإسلامية» إلى جماعة علنية دعوية تربوية تنموية إصلاحية تهتم بهذه الأشياء. ليس فيها ما تستتر به أو تخاف من كشفه أو تخشى من ظهوره. وهذا الأمر كان اختباراً صعباً اجتازته الجماعة بنجاح دون أن يحطّمها أو يشتت شملها، أو يفرق صفها كما حدث مع جماعات أخرى من قبل، انشق فيها الجناح العسكري على القيادة، وقام بعمليات وضعت قادتها في حرج شديد.

ولعلنا نعلم صعوبة هذا الأمر، إذا علمنا أنه كان لـ«الجماعة الإسلامية» شقان للجناح العسكري، أحدهما في مصر، وثانيهما خارجها، مثل أفغانستان والبوسنة والشيشان وكوسوفو، وقد قام الأخير بجهاد مشرف دفاعاً عن هذه البلاد ضد المحتلين، ولكن كان من أبرز سلبياته دخوله في الاقتتال الداخلي داخل مصر.

كما رسّخت المبادرة درساً عظيماً للحركة الإسلامية، وهو أن التنظيمات السرّية والمسلحة لا تفيد الحركة الإسلامية، بل إنها تجرفها بعيداً عن مهمتها الأصلية وهي «هداية الخلائق». ثم تصير عبئاً ثقيلاً عليها يقيّد حركتها، ويحطم كيانها، ويدمر مستقبلها، بعد أن تنجر هذه التنظيمات إلى لعبة العنف والعنف المضاد. وكلنا يتذكر أن معظم الحركات الإسلامية قد أنشأت التنظيمات السرية للدفاع عن الدعوة، فإذا بهذه التنظيمات هي التي تحول بين الحركة والدعوة، وهي التي تصبح سبباً في منع الحركة الإسلامية كلها عن كل شيء بدءاً من الهدى الظاهر إلى آخر مظاهر الدعوة، بل جوهرها.

لقد جرجرت التنظيمات المسلحة والسرية الحركة دائماً إلى صدامات لا تريدها ولا ترغبها ولا تقدر على مواجهتها، بدءاً من اغتيال النقراشي وحادث المنشية وحتى حادث الأقصر، ثم في النهاية جرجرت الدول الإسلامية والعربية إلى مواجهة لا تريدها مع أمريكا والغرب بعد حادث 11 سبتمبر/ايلول.

إذا أردنا التعرف على أهم الملامح الرئيسة للمراجعات الفكرية فهذه بعضها:

أولاً: وجّهنا الأنظار إلى أهمية النظر في المصالح والمفاسد، وما يعرف بفقه المآلات (النتائج) بحيث لا يخوض الشباب غمار صدام عنيف يعود ببالغ الضرر عليه وعلى دينه وعلى وطنه، وأيضاً يحاول الشاب أن يقرأ واقعه سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي، بحيث لا تصبح أفعاله وتصرفاته سبباً لإضعاف وطنه وإحداث خلل ينفذ منه الأعداء.

ثانياً: عارضنا وبشدة ما يقوم به البعض من تفجيرات عشوائية تؤدي إلى إزهاق أرواح الأبرياء المسلمين لأسباب واهية، ولم نكتفِ ببيانات الإدانة فقط، بل سارعنا إلى إصدار كتابين: «تفجيرات الرياض» من تأليفي و«استراتيجية القاعدة» من تأليف أخي الدكتور عصام دربالة، تناولنا فيهما القضية الخطيرة من منظار شرعي وواقعي.

ثالثاً: أعدنا قراءة بعض الفتاوى التي تم تنزيلها على واقعنا في الماضي تنزيلاً خاطئاً، ما أفضى إلى مفاسد كفتوى التتار وخرجنا بنتيجة مهمة، وهي أن الجيوش المعاصرة في الدول الإسلامية تختلف اختلافاً جذرياً عن جند التتار، وبالتالي فقياس هؤلاء على هؤلاء قياس فاسد. كذلك أعدنا قراءة بعض المفاهيم كمفهوم حتمية المواجهة، وأثبتنا أنه لا حتمية إلا لما حتّمه

الله عز وجل علينا أو حتمه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقلنا أيضاً: إن عدالة القضية لا تعني حتمية المواجهة، فحتمية المواجهة ليست سنّة كونية ولا حكماً شرعياً، وإنما هي فتوى قد تصيب، وقد تخطئ، فضلاً عن أنه لا يجوز أن تتعدى لكل واقع وزمان.

رابعاً: قدّمنا رؤية تمثل نتاج تفكيرنا طوال السنوات الماضية في قضية الحاكمية والعلاقة المفترضة بين الحاكم والمحكوم في ظل تعاليم الإسلام ومبادئه، قلنا فيها إن مجرد ترك الحكم بما أنزل الله لا يُعدّ كفراً إلا إذا انضم إليه أمور مثل الجحود أو تفضيل حكم البشر على حكم الله. وكذلك نوّهنا بأهمية ما يمكن تسميته محاكمة البشر وأثبتنا للبشر حاكمية، وأن هذه الحاكمية لا تصطدم بحاكمية الله سبحانه وتعالى إذا عملت في إطارها الصحيح الذي رسمه الإسلام لها، وأن كلتا الحاكميتين تكمّلان بعضهما بعضاً.

وكذلك أشرنا إلى فقه الأحكام السيادية مثل إعلاء الحرب أو إقامة الحدود والجنايات والأمن الداخلي والخارجي وعقد السلام وما إلى ذلك، وأشرنا في كتاب «تطبيق الأحكام من اختصاص الحكام» إلى أن هذه الأحكام السيادية لا يجوز للأفراد ولا الجماعات مهما كان صلاحها أن تقوم بها، لأن هذه الأحكام منوطة بالحكام وحدهم، مهما كان بعدهم عن الشريعة، إذ إنها تتطلب قدرة خاصة لا تتوافر إلا في هؤلاء الحكام وثوابهم برراً كانوا أم فجوراً.

كل هذا إضافة إلى مفاهيم أخرى عدة تضمنتها سلسلة الكتب التي قمنا بإصدارها. وأقولها صراحة، من الخطأ الكبير ألا تستفيد الدولة من طاقات الشباب المسلم الصالح، ومن الطاقات الإيجابية العظيمة للحركة الإسلامية في تنمية المجتمع وتهذيبه وتطويره وتنقية أخلاقه، وهذه المهمة فشلت فيها كل دول المنطقة العربية الإسلامية، ونجحت فيها الحركات الإسلامية، وفي

المقابل فإن على الحركة الإسلامية أن تترك العنف نهائياً، وأن ترسخ لدى كل الحكومات أنها لا تريد القفز في غفلة من الزمان على كراسيهم.

فتترك للدولة الأمور السيادية المعروفة وتترك الدولة للحركات الإسلامية المنضبطة دورها التربوي والإيماني والأخلاقي والاجتماعي والإصلاحي بعيداً عن النزاع الساخن أو البارد على سلطة لن يدركها الإسلاميون، وإذا أدركوها أجبروا على تركها تحت ضغط الموقف الدولي والإقليمي، كما حدث مع «حماس» في فلسطين والمحاكم الإسلامية في الصومال، وليس هذا منا ببعيد، ولو حدث هذا لاطمأن كل فريق للآخر، وتفرغ كل فريق لإتقان عمله والتفرغ لمسؤولياته.

إن الحرب الباردة أو الساخنة التي حدثت بين الحركة الإسلامية وبعض حكومات الدول العربية، والتي يرجع بعضها إلى الأربعينيات، أضرّت بالفريقين، وأنهكتهما، وعطّلت تقدم المجتمعات إلى الأفضل وتطورها ونموها. ومرجع هذه الحرب الباردة والساخنة في الحقيقة هو صراع الإرادات والسلطات، فكل منهما يرى أنه الأجدر بقيادة المجتمع وريادته، وذلك على الرغم من أن الحركة الإسلامية مرت عليها فترات طويلة لم تكن فيها مهيأة للحكم وهذه شهادة لله وحده لا أرجو بها إلا وجهه.

وخير مثال على ذلك تجربة «طالبان» و«المحاكم الإسلامية» في الصومال و«جبهة الإنقاذ» في الجزائر وتجربتنا نحن عند مقتل السادات عام 1981، وأمثلة أخرى كثيرة أتحرج من ذكرها لحساسيتها وعدم قبول أصحابها أي نصيحة أو نقد بناء، بل إنك قد تنقد الحكومة أسهل كثيراً من نقدهم. وهذه حقيقة قد لا يستطيع الكثيرون التصريح بها. ولا يعني هذا أن الحكومات أفضل من الإسلاميين. بل الإسلاميون أتقى وأنقى وأطهر وأصلح، ولكن ذلك شيء والواقع بكل تداعياته شيء آخر. ولو تكامل الطرفان وقام كل منهما بواجبه

وترك للآخر واجبه الذي يحسنه ويجيده لكانت حال الأمة العربية والإسلامية أفضل كثيراً من ذي قبل.

ولقد كان الإسلام عظيماً وواقعياً حينما قبل بقيادة المفضول للأفضل حتى دون تغلب وقوة، فما بالكم إذا توافرت للمفضول السلطة والغلبة والقوة والقبول الإقليمي والدولي؟

إن منطلقاتنا كانت ولا تزال هي الكتاب والسُّنّة، ولا يضر المجتهد أو العالم أن يرى الحق في غير رأيه فيترك رأيه ويعود إلى الحق، ورحم الله عمر بن الخطاب حينما قال لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: لا يمنعك قضاء بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قديم.

ولقد نظرنا في ما قدمناه للإسلام وعملناه طوال السنوات الماضية فوجدنا فيه خيراً كثيراً، وفي الوقت نفسه وجدنا فيه بعض الأخطاء. وأهم خطأ هو استخدام العنف في مواجهة الدولة، وكذلك استخدام العنف أحياناً في تغيير المنكرات.

ولكن لـ «الجماعة الإسلامية» أعمال عظيمة يغفل عنها الكثيرون مثل الدعوة الإسلامية القوية والفاعلة التي قامت بها، وحوّلت الصعيد كله من بؤر للفساد والعصبية الجاهلية إلى ولاء لله ورسوله، وهي كذلك التي حاربت التكفير والهجرة ومنعتهم من التغلغل في الصعيد في السبعينيات والتسعينيات وهزمتهم فكرياً وواقعياً، وهي التي علّمت الناس الدين، في الصعيد خصوصاً، وفي مناطق أخرى، وأشياء أخرى كثيرة ليس هذا مجال ذكرها.

إن مبادرة منع العنف وما تلاها من مراجعات فقهية مهمة ليست ملكاً للجماعة الإسلامية وحدها، بل هي ملك للمجتمع بأسره، وأنتم في طليعته بما

تملكون من ثقافة وفكر، فحريٌّ بنا أن نبحث دوماً عن تفعيلها وتعظيم الاستفادة منها حتى نقي بلادنا ويلات الصدام والعنف، وحتى لا تتحول مع مرور الوقت إلى تجربة خاصة بالجماعة الإسلامية فقط، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الظواهري يرد على مراجعات الجهاد المصري

عرض كتاب «التبرئة»

أصدر الظواهري كتاباً بعنوان «التبرئة. رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف» (منشورات السحاب للإنتاج الإعلامي، لام. لات.)، يرّد فيه على كتاب «وثيقة ترشيد العمل الجهادي» للدكتور سيّد إمام.

يبدأ أيمن الظواهري كتابه بطرح رؤيته السياسية بشأن دوافع وأهداف وثيقة سيّد إمام وعلاقة ذلك بالأوضاع السياسية الدولية والإقليمية والمحلية الراهنة، كل ذلك في ضوء رؤيته السياسية لهذا الواقع، التي تمثل رؤية منظمة القاعدة بقيادة بن لادن. وفي البداية ينتقد الوثيقة نقداً عاماً حول عدم تضمنها أية آلية لمقاومة الحكام الجائرين ولو عبر المقاومة السلمية، فيقول «إن الوثيقة تدعو إلى عدم الاعتراض على الظلم، وعدم الانشغال بالهم العام ولا بأمور المسلمين. الوثيقة تحل مشكلة أسير اكتفى بما قدم، أو ندم عليه، يريد أن ينصرف إلى النظر في شأنه الخاص، وهذا هو موقف كاتبها من قرابة أربعة عشر عاماً، ولكنها لا تحل مشكلة مجتمع ولا شعب ولا أمة».

وحول دوافع وأهداف الوثيقة، يرى أنها «خرجت في محاولة يائسة للتصدي للموجة العاتية من الصحوة الجهادية التي تهز كيان العالم الإسلامي

هزاً بفضل الله، وتنذر أعداءه الصليبيين واليهود بما يكرهون وما يحذرون. وواضح أن الهدف من الرسالة هو كف جهاد المسلمين ومقاومتهم للصليبيين واليهود وأجهزة الحكم العميلة في بلادنا، سواء باليد أو اللسان أو حتى الاحتجاج السلمي كالتظاهر والإضراب والاعتصام والمؤتمرات والاجتماعات. وذلك في وقت قررت أمريكا فيه أن تنصرف عن خطها السابق بالسماح الجزئي ببعض من الحرية لتيار المعارضة عبر الانتخابات فواجهته بالمنع والتقييد كما حدث في انتخابات مجلس الشورى في مصر والمغرب والأردن، وكما حدث مع حكومة حماس من حصار، ومن اعتبارهم إياها حكومة غير شرعية، في هذا الوقت تظهر هذه المراجعات لتشجع بها أمريكا تياراً أكثر تماوتاً وانهزاماً من تيار المعارضة عبر الانتخابات».

ثم عن علاقة ذلك بالأوضاع المحلية والإقليمية والدولية يقول: «المجاهدون هم الذين أفشلوا المخطط الأمريكي في المنطقة، هم أيضاً من تنتقدهم تلك التراجعات. وأمريكا تعرف خطورة التيار الجهادي والقاعدة عليها وعلى مستقبلها ومكانتها في العالم، فالقاعدة لا تطالب فقط بطرد المحتلين الصليبيين واليهود من بلاد المسلمين، بل تطالب أيضاً بأن يباع البترول بسعره الحقيقي، بكل ما تمثله هذه الدعوة من آثار مدمرة على السيطرة الأمريكية على العالم، التي انبنت بدرجة كبيرة على سرقتها لثروات المسلمين». ويحصر أيمن الظواهري المستفيدين من هذه الوثيقة في «أمريكا»، ويدعو القارئ إلى البحث عما سمّاه «العامل الأمريكي في التراجعات»، ثم يحاول أن يقنع القارئ بأن الوثيقة هي لصالح حكام العالم الإسلامي وليس لصالح شعوب الأمة الإسلامية، ضارباً المثل بمصر فيقول «أسال الذين رحبوا بها واعتبروها في صالح مصر والعالم الإسلامي: لو أخذنا مصر كنموذج لدول العالم العربي والإسلامي، فهل هناك

أمل في التغيير السلمي في مصر؟ بل هل هناك أمل في مجرد التظاهر السلمي في مصر؟ والحكومة تعد قانوناً لتمريره في مجلس الشعب بمنع التظاهر في دور العبادة، وتقصد به منع التظاهر في الأزهر، وهو المكان الذي كان المصريون يحتجون فيه على الظلم لمئات السنين. هل الوضع في مصر يتحسن أم يتدهور؟ فلنتأمل السياسة الخارجية والفساد والاقتصاد والزراعة، وموقع ليس الشريعة والدين بل الأخلاق المتعارف عليها في الإعلام والسلوك العام، وحقوق الإنسان والفقر والمرض والتعليم. إلى أين تسير مصر؟ إلى قيادة وريادة العالم العربي والإسلامي أم إلى التبعية والدونية؟ وهل يدافع حاكمها عن حقوقها؟ أم أن جل ما يقدمه هو القيام بدور السمسار لأمريكا، أو النمام الذي يرفع لها التقارير عن غيره من الحكام؟». ولا ينسى الظواهري أن يقدح في المواقف الشخصية لسيّد إمام فيقول: «أما كاتب هذه الوثيقة فقد أعلن عن تراجعه في كتابه (الجامع) منذ عام 1994، وانصرف إلى حياته الخاصة باسمه الحقيقي في اليمن في تعايش غريب مع أجهزة أمنها، ثم بعد الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول 2001 اعتقلته السلطات اليمنية بأوامر أمريكية، ورُحّل إلى مصر، وتصور الأمريكان أنه قد يكون مفيداً في حملتهم الصليبية الجديدة». كما لا ينسى أن يقدح في مواقفه الفقهية الشخصية بقوله «ومثلاً يعتبر الكاتب أن كل من دخل البرلمان أو أدلى بصوته في الانتخابات كافر ولا يشفع له حسن نيته في أنه أراد بذلك نصرة الإسلام، فهل لا زال على هذا الرأي؟». ويشير إلى تناقضات سيّد إمام مع مواقفه الفقهية السابقة التي ذكرها في كتابه «الجامع في طلب العلم الشريف» مثل اعتباره «أن حكام بلاد المسلمين معظمهم مرتدون خارجون عن الشريعة، وأن أعوانهم كالشرطة والجيش والأمن والقضاة والصحافيين الرسميين والعلماء الرسميين كفّار على التعيين، بل يعتبر أن من لم يكفّرهم فرداً فرداً كافر، لأنه خالف إجماع الصحابة القطعي في زعمه. فكفّر حتى

إخوانه المجاهدين المقاتلين لتلك الحكومات، إذ لم يلتزموا برأيه فيها. ثم يتساءل الظواهري: «فهل لا زال الكاتب على هذا الرأي؟». ويحاول إحراج سيّد إمام بشأن موقفه السابق من الجماعة الإسلامية والمتلخص في اعتبارهم «من غلاة المرجئة». ثم يتساءل: «فهل لا زال الكاتب على هذا الرأي؟» وقبل أن ينتقل إلى الرد التفصيلي على مفردات الوثيقة يخصص باباً لملاحظات عامة على مجمل الوثيقة ومنهجها فيوردها على النحو التالي:

الملاحظة الأولى: مخالفة عنوان الوثيقة لموضوعها، لكي يخفف من وقع العنوان على السامع، وكان عليه لكي يكون العنوان صادقاً ومعبراً عن موضوع الوثيقة أن يسميه إلغاء أو تعجيز أو إيقاف العمل الجهادي.

الملاحظة الثانية: الرسالة قفزت مباشرة إلى ما تزعمه من أخطاء في العمل الجهادي، دون أن تشرح الواقع الذي انطلق العمل الجهادي إلى تغييره. ولهذا فإن منهج الرسالة غير متكامل ومبتسر.

الملاحظة الثالثة: إن الرسالة تركت الأهم، فتركت جرائم الصليبيين وعملائهم، وتركت تحريض الأمة على قتالهم والتصدي لهم، وانشغلت بما تزعمه أخطاء المجاهدين.

الملاحظة الرابعة: إنها تجاهلت وصف العلاج، فلم تقدم بديلاً معقولاً. فالخيارات الستة التي قدمتها (1- الهجرة، 2- العزلة، 3- العفو، 4- الإعراض، 5-الصبر، 6- كتمان الإيمان) – لا تقدم حلاً عملياً، فالحل الذي يطرحه الكاتب حل عاجز عن تغيير الواقع بل ويعسر تطبيقه، ثم في النهاية يبشر الكاتب الجميع باليأس من نجاح أي حل!

الملاحظة الخامسة: إنها ألقت باتهامات على المجاهدين دون دليل

ولا برهان، ولم تذكر ما هي مصادرها فيما نسبته إلى المجاهدين، بل تجاهلت شهادات المجاهدين.

الملاحظة السادسة: إنها لم تلتزم المنهج العلمي ولا الأمانة العلمية في عرض الآراء الفقهية، ففي مسألة الأمان لم تنقل مثلاً قول الشوكاني، وفي التترس نقلت قول الغزالي وتركت قول الجمهور، وطبعاً كانت الطامة في عدم إسقاطه لشرط إذن الوالدين والدائن في الجهاد العيني.

الملاحظة السابعة: الرسالة غير متوازنة، ففي الوقت الذي ترمي المجاهدين بأخطاء دون دليل، تتغاضى تماماً وتتعامى عن الجرائم البشعة التي ارتكبها الصليبيون وعملاؤهم من الحكومات الخارجة عن الشريعة ضد الإسلام والمسلمين.

الملاحظة الثامنة: لم تلتزم الوثيقة بالأمانة في السرد التاريخي في سردها لعمليات جماعة الجهاد. وإنما قدمت الرواية الأمنية لما حدث.

الملاحظة التاسعة: الرسالة متناقضة، صاحبها يقول أنا لست عالماً ولا مفتياً، ولكنه ملأها بقوله إن هذا جائز وهذا غير جائز، وهذا واجب وهذا حرام، وتقرير أحكام شرعية في نوازل عظيمة، قلّ أن يستقل بها أحدٌ من العلماء!

الملاحظة العاشرة: الرسالة امتلأت بالمسلّمات غير المسلمة، التي انطلق منها الكاتب، ولم يكلف نفسه عبء إثباتها. مثل إن الصدام مع الحكومات أتى بضرر عظيم، ومثل إن حال الجماعات الإسلامية يدور بين العجز والاستضعاف.

الملاحظة الحادية عشرة: الكاتب تعمد إخفاء بعض الأحكام الشرعية

والسكوت عنها، فعندما زعم عجز المسلمين والجماعات عن الجهاد لم يذكر من البدائل التي يطرحها، الإعداد للجهاد، رغم أنه قد بينه في كتابه «العمدة»، وكذلك لم يذكر الصدع بالحق في وجه الظالم. مع أنها من واجبات الأنبياء وأتباعهم.

الملاحظة الثانية عشرة: إنه لا ينصف المستوى العلمي للمجاهدين فيصورهم كأنهم جهّال.

الملاحظة الثالثة عشرة: إن الكاتب نزل في أسلوب كتابته إلى مستوى السب والشتم والتجريح الشخصي بالزور والافتراء.

الملاحظة الرابعة عشرة: يلاحظ من هذا الكتاب ومن كتاب «الجامع» من قبله أن الكاتب يعاني من تناقض شديد. وإن كان ذلك التناقض قد بدأ في كتاب «الجامع»، لكنه بلغ ذروته في هذه الوثيقة، فتجد الكاتب شديد الوطأة على المجاهدين بينما تجده متسامحاً جداً مع المجرمين، يدعو إلى التعامل معهم بالحسنى والصبر والعفو والتقية. وتجد الكاتب يحمِّل المجاهدين كل الأوزار، ويعتبرهم سبب المصائب، بينما لا ينطق بكلمة عن أكابر المجرمين الذين يحيطون به.

الملاحظة الخامسة عشرة: وهي انفصال الكاتب عن الواقع، عندما يتكلم الكاتب عن المعاملة بالمثل مع الغرب. قال: «واليوم يوجد في بلاد الكفار الأصليين ملايين المسلمين يقيمون ويعملون بأمان». هل تناسى الكاتب ما يفعله الغرب بنا من قرون؟ من القوقاز حتى سبتة ومليلية.

أهذا عزلة عن الواقع؟ أم مكابرة في إثبات صحة الرأي؟ أم الأدهى؟محاولة إرضاء آسريه بأية حجة، حتى ولو بدت متهافتة.

وفي الفصل التالي يعارض الظواهري آراء سيّد إمام من خلال طرح آراء ورؤى التيار الجهادي في صورة أسئلة عن كل القضايا المثارة من قبل هذا التيار يواجه بها سيّد إمام، وذلك «لأن الكاتب أو الكاتبين لو كانوا حقاً مرشدين للمجاهدين، فلا بد أن نناقش معهم واقع العالم الإسلامي بتفصيل، حتى نصل إلى نتيجة، أهو واقع واجب التغيير أم لا؟ وهل التغيير لا بد أن يتم بالجهاد أم بطرق أخرى؟ وبالتالي نصل إلى ترشيد حقيقي للعمل الجهادي، وليس فقط ما ذكره الكاتب أو الكاتبون من رمي المجاهدين بالنقائص، والسكوت عن الجرائم العظمى التاريخية التي يمارسها الصليبيون وعملاؤهم ضد المسلمين. ولذلك فإن لدي أسئلة في غاية الأهمية أطرحها على الكاتب، وأرى أن لزاماً عليه أن يجيب عنها إن كان يريد أن يرشد العمل الجهادي، فإن لم يجب الكاتب أو الكاتبون على تلك الأسئلة، فهم إما عاجزون بسبب الخوف والإكراه عن الإجابة، فكان أولى بهم ألا يتعرضوا إلى المجاهدين إذا كانوا غير قادرين على الحديث عن جرائم أكابر المجرمين، وإما أنهم يكتمون الحقائق، فأولئك نسأل الله أن يهديهم، وندعو الأمة إلى الحذر منهم». وبعد ذلك يسترسل الظواهري في الأسئلة حول الحكم الشرعي لحكام المسلمين خاصة رئيس مصر وابنه ونيته توريثه الحكم وأجهزة حكام المسلمين الأمنية وأمريكا وإسرائيل وسفاراتهما ومكاتب مخابراتهما وقواعدهما وتسهيلاتهما العسكرية في العالم الإسلامي وصواريخ حزب الله والقسام على إسرائيل والعلميات الاستشهادية هناك والجهاد في الشيشان وأفغانستان وكشمير والعراق إلى غير ذلك من القضايا المثارة على الساحة خاصة من قبل التيار الجهادي العالمي.

وفي الفصل التالي يرد الظواهري على رمي سيّد إمام الجهاديين بالجهل، فيورد أسماء عدد كبير من العلماء المعاصرين الذين أيدوا بفتواهم

المعاصرة آراء التيار الجهادي أو جوانب منه، أمثال أحمد شاكر ومحمد ابن إبراهيم آل الشيخ وسيّد قطب ومحمد خليل هراس وعبدالرزاق عفيفي وصلاح أبي إسماعيل وعبدالله عزام وأبي يوسف الموريتاني وحمود العقلا الشعيبي وعبدالله الرشود ويوسف العييري وأبي عمر محمد بن عبدالله السيف، بالإضافة إلى عدد من كبار علماء أفغانستان وباكستان مثل يونس خالص وجلال الدين حقاني وغيرهما، كما ذكر سيّد إمام نفسه خاصة في كتابه العمدة، وقال هذا دليل على أننا نتمسك بالحق وليس بالرجال، كما ذكر دكتور عمر عبدالرحمن المحبوس في أمريكا وأبا محمد المقدسي، وينقل عنه قوله: «السجن بلاء: إما أن يُثمر أو يَكسر أو يُعكر»، وأبا قتادة الفلسطيني المحبوس في بريطانيا، وناصر بن حمد الفهد المحبوس في السعودية، والعديد غيرهم الذين حرص الظواهري على ذكر نبذة عن حياة كل منهم ونقل متقتطفات طويلة من كلامهم في تأييد مواقف القاعدة من الناحية الشرعية.

ويختم هذا الفصل بالقول بأن الأسير لا تؤخذ شهادته إذا كان فيها نفع لآسريه لأنه في حالة إكراه، وأما عن استدلال سيّد إمام بأن ابن تيمية والسرخسي وغيرهما كتبا في السجن ولم يقل أحد برد كلامهما فإن الظواهري يرد عليه بأن أحداً من هؤلاء لم يكتب شيئاً لصالح آسريه أصلاً.

وأما في الفصل التالي (وهو الرابع) فيرد على قول سيّد إمام بسقوط الجهاد لعدم القدرة. يقول الظواهري إن الذي يحدد القدرة من عدمها المجاهدون ذوو الخبرة وليس سيّد إمام الذي اعترف بتركه الجهاد منذ كثر من 15 عاماً. ثم يطيل الظواهري في الرد على رأي سيّد إمام في منع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بسبب الضعف وخوف المفسدة، ويذكر أقوال ومواقف كثيرة لعلماء السلف تؤيد الرأي القائل بوجوب ذلك خاصة تجاه الحكام

الظالمين، ويلوم سيّد على إهمال هذه الفريضة إزاء حاكم مصر وأعوانه، ويكرر كثيراً الإشارة إلى علاقة الحكومة المصرية بنظيرتها الأمريكية وما يصفه من تعاون عسكري وأمني بينهما ضد مصالح الأمة الإسلامية حسب وجهة نظرة. وفي هذا الفصل يؤكد الظواهري على التفريق بين الجهاد والدفع وحضور الصف في عدم اشتراط عدم العذر وإذن الدائن والوالدين. إلخ. وبين جهاد الطلب والاستنفار الذي يشترط فيه ذلك، كما يؤكد أن سيّد خلط بين ذلك كله كي يجد لآرائه الخاطئة حجة.

كما ينتقد الظواهري إغفال سيّد لفريضة الإعداد للجهاد في حالة عدم القدرة الحقيقية ويورد من الآيات وأقوال العلماء ما يؤيد رأيه. وفي أثناء ذلك كله يدندن الظواهري من حين إلى آخر حول فكرة المؤامرة بشأن الوثيقة ومن ذلك قوله: «سلطك الجلادون على ضحاياهم المعتقلين من سنين، بعد أن نكلوا بهم وعذبوهم واعتدوا على حرماتهم، فجاءوا بك لتوبخهم وتقرعهم، أنتم أخطأتم، أنتم انحرفتم أنتم ضللتم. ثم تبتسم في وجوه الجلادين، فيكافئوك بشيء من فتات الدنيا، حسبنا الله ونعم الوكيل».

ويأتي الفصل الخامس الذي يفرده الظواهري للتوسع في ذكر آراء علماء المذاهب الأربعة وأدلّتهم في أن موانع الجهاد التي ساقها سيّد إمام إنما تعتبر فقط عندما يكون الجهاد فرص كفاية، أما عندما يكون فرض عين فلا اعتبار لهذه الموانع.

وفي الفصل السادس يرد الظواهري على شروط الجهاد والتغيير (خاصة في مصر) التي اشترطها سيّد في وثيقة الترشيد وبعد أن يسرد النقول الشرعية التي يرد بها على هذه الآراء يقول» ولو اتبع المجاهدون في فلسطين مذهبه الفقهي المرضي عنه من قبل المباحث ومراكز مقاومة الإرهاب الأمريكية، لألقوا

سلاحهم من عقود، فهم محاصرون من الداخل والخارج، والطائرات والدبابات الأمريكية اليهودية تتصيدهم كل يوم. وكذلك لو اتبع صلاح الدين محمد علي وعبدالناصر -الذين ذكرهم- شروطه ما انتصروا، ولكن كان لدى كل منهم حركة شعبية رافضة للوضع القائم، بالإضافة إلى قوة أساسية في يده، لا تبلغ أبداً التكافؤ، في العدد والعدة مع عدوه. إن شروط الكاتب -بمنتهى الصراحة- ليست شروطاً للنصر، ولكنها شروط للنظر في خروجه من السجن. ثم في كل هذه الأحوال -التي ذكرتها- كان هناك عنصر المغامرة احتمال الخطر. وهذا يذكرني بقول المتنبي في رثاء صديقه أبي شجاع فاتك:

لولا المشقة سادَ الناسُ كلهم الجودُ يُفقرُ والإقدامُ قتالُ

والتعاطف الشعبي يحتاج إلى ثقة من الجماهير في الطليعة المجاهدة بأنها المخلصة لها من أعدائها، وذلك لن يتأتى إلا بأن تقدم الطليعة المجاهدة التضحيات، بالإضافة إلى الانتصارات ضد أعداء الأمة، فحينئذ تثق الأمة بها، وأعداء الأمة اليوم هم أمريكا وإسرائيل، أما الحكام فلا تقتنع الأمة بعدائهم إلا إذا رأتهم يقتلون أبناءها دفاعاً عن أمريكا أو إسرائيل، بالإضافة إلى فرنسا في المغرب العربي، وصاروا هم والعدوّ الخارجيّ شيئاً واحداً».

ويخصص الظواهري الفصل السابع للرد على صاحب الوثيقة بشأن تأشيرة الدخول ويؤكد الظواهري على رأيه بأنها ليست أماناً لا بالمفهوم الشرعي الإسلامي ولا بمفهوم القوانين والأعراف الغربية، ثم يقول إنها حتى لو كانت أماناً بالمفهوم الشرعي «فإن الأمان ليس بعاصم لمن حرّض على قتال المسلمين واعتدى عليهم وحارب الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- وسب النبي صلى الله عليه وسلم» ويورد أحاديث وأقوال علماء كثيرة ليدلل بها على ذلك.

وبعد ذلك ينتقل إلى الرد على مسألة حكم قتل الكفار الذين اختلط بهم من لا يحل قتله في الفصل الثامن، وبعده الفصل التاسع، ويتعرض فيه لأحكام القتال بما يعم تلفه والمسألتين متقاربتين وهي المسألة المشهورة بالتترس وهي التي يبرر بها الجهاديون مقتل مدنيين في أثناء هجماتهم على أهداف معادية لهم، وقد رد الظواهري على سيّد هنا بأن سيّد ذكر رأياً واحداً للعلماء بينما في المسألة ثلاثة آراء، والرأيان اللذان تجاهلهما سيّد هما رأي الأغلب حسبما ذكر الظواهري.

ثم يأتي الفصل العاشر وهو يؤصل فيه للمعاملة بالمثل مع الكفار وغيرهم وهو بذلك يوظف هذه الفصول الثلاثة ليقول: وبعد ما استعرضناه بإيجاز من أدلة أفلا يجوز بطريق الأَولى المماثلة في المعاملة واضطرار المسلمين إلى هذه الأساليب، لأنهم ليس لهم من وسائل أخرى يدفعون بها جرائم عدوهم. فلا يستطيع المسلمون في حالتهم الراهنة أن يواجهوا أمريكا وإسرائيل بحرب تقليدية بجيوش بها أساطيل وطائرات ومدرعات ومدفعيات، ولكنهم يستطيعون أن يكفوا شر كل تلك الأسلحة التي تسلط عليهم، بالعلميات الجهادية التي تستخدم الأساليب التي أباحتها الشريعة، وشرحناها في الفصلين الثامن والتاسع إذا كان الفقهاء قد قاسوا المدافع على المنجنيق الذي نصبه النبي -صلى الله عليه وسلم- على الطائف، وأجازوا استخدامه بلا مماثلة، أفلا يكون من الأولى أن نستخدمه من باب المماثلة، فنقصفهم كما يقصفوننا ونفجر فيهم كما يفجرون فينا، وإن مات منهم بالتبع من لا يجوز قتله بالابتداء».

ثم يأتي الفصل الحادي عشر والذي لخص فيه الظواهري مقصده بقوله «قبل أن أناقش الموانع الستة للتعرض لسياح أود أن أذكّر القارئ بما ذكره الكاتب من قبل من المقومات السته (1- دار الهجرة والنصرة أو القاعدة

الآمنة. 2- التكافؤ في العدد والعدة. 3- تأمين النساء والعيال. 4- توفير النفقة. 5- الفئة التي يمكن التحيز لها. 6- تميز الصفوف)، والمحظورات الستة (1- قتل معصومين بدعوى التترس. 2- استحلال أموال بالسطو والخطف. -3 الغدر ونقض العهد. 4- العجز عن تأمين الذراري. 5- العمالة والارتزاق من الخارج. 6- الاضطرار إلى اللجوء السياسي)، ثم هناك الخيارات الستة (1- الهجرة. 2- العزلة. 3- العفو. 4- الإعراض. 5- الصبر. 6- كتمان الإيمان). ثم دروس التاريخ «فالحركات الشعبية ومنها الإسلامية لم تغير النظام في مصر على مدى التاريخ». فإذا خرجت من المقومات وقعت في المحظورات، وإذا نجوت من المحظورات تلقفتك الخيارات، وإذا أفلت من الخيارات منعتك الموانع، وإذا تخطيت الموانع فإلى هوة اليأس فلا أمل في التغيير، ثم لا تحدثني أيها القارئ الكريم بعد ذلك ليس عن الجهاد، بل عن أي عمل إسلامي أو شعبي انتهى الأمر. ضربت عليك العنكبوت بنسجها، وقضى عليك به الكتاب المنزل إذاً ما لمطلوب؟ دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي حبكة مباحثية لا تترك لمن يريد الجهاد متنفساً. وكاتب الوثيقة بهذه الحبكة ليس مرشداً للعمل الجهادي بل هو خانق له، في خدمته عدد من حفاري القبور».

وفي الفصل الثاني عشر يفصل رده بشأن قتل وخطف أنواع من السياح الأجانب والذي قام به تنظيم القاعدة في عدد من الأماكن.

أما الفصل الثالث عشر فيرد على مسألة العمليات في البلاد الغربية التي يقوم بها مسلمون، فيقول: «هل من المروءة أن يرى المسلم إخوانه المسلمين يقتلون ويشردون ويعذبون وتسرق ثرواتهم، ويسلط على بلادهم الحاكم الفاسدون، وهو يتودد إلى المجرمين المعتدين لأنهم اشتروا رضاه بفتات من الدنيا».

وفي الفصل الرابع عشر يتعرض لمسألتين وهما:

الأولى: الرد على سيّد بشأن عدم جواز تطبيق الشريعة والحدود من قبل آحاد الرعية، فيقول الظواهري إن هذا في ظل وجود إمام للمسلمين، أما في انعدام خليفة للمسلمين فإنه يجب على المسلمين هذا التطبيق، كما قال العلماء حسب تعبير لظواهري.

الثانية: تعرض فيها لمسألة علاقة الحركة الجهادية بالمسيحيين خاصة في مصر ووجه عدة رسائل بهذا الصدد.

أما الفصل الخامس عشر الذي يكاد يكون أطول الفصول ففيه يرد على زعم الوثيقة أن أسامة بن لادن نكث ببيعته للملا محمد عمر، ويأتي رده هذا في صورة تفصيلات كثيرة جداً عن النشاط الأمريكي المعادي لبن لادن شخصياً، وكذا للإمارة الإسلامية في أفغانستان (طالبان» ليس قبل أحداث سبتمبر أيلول 2001م فقط بل قبل إنشاء الجبهة الدولية لجهاد اليهود والصليبيين، كما يورد في ثنايا هذا تصريحات كثيرة من قادة طالبان بشأن حبهم وتمسكهم بمقاتلي القاعدة.

وفي الفصل التالي يذكر مقولة الوثيقة أنه مما يجوز شرعاً أن من التزم وتعهّد بعدم الصدام مع السلطات الحاكمة وقواتها في بلده وجب عليه الوفاء بذلك، ولا ينبغي أن يعتبر تعهده من باب «الحرب خدعة». ثم يرد عليه قائلاً: «هذا الكلام لا يلزم، لأن الأسير مكره، ولأن جهادهم فرض عين، أرأيت إن عاهدوه على ترك فرض عين كالصلاة أو الصيام»؟

وبينما اهتم الفصل التالي بأمر ثانوي فإن الفصل الذي يليه وهو الثامن عشر مهم جداً لأنه يتكلم تفصيلياً عن عمليات جماعة الجهاد المصرية

وأبعادها المختلفة وما شابها من خطأ أو صواب وإنجازات وإخفاقات حسب رأب الظواهري.

وينهي الظواهري كتابه بالفصل التاسع عشر حيث يفجر مفاجأة غريبة بقوله: «ذكر كاتب الوثيقة قصة سيّدنا عبدالله بن حذافة السهمي -رضي الله عنه- مع ملك الروم وأنه قبل رأسه، فأطلقة الملك بهذه القبلة مع ثمانين من أسرى المسلمين. فهل يريد كاتب الوثيقة من إيراده لهذه القصة أن يرسل رسالة ما؟ هل يريد أن يقول إني لا أعبر عن حقيقة ما في قلبي؟ وإن كل همي هو تخليص أكبرعدد من الأسرى، حتى وإن وظهر مني تعظيم لأكابر المجرمين واحترام لهم، وإرضاؤهم ببعض ما يريدون وبالتالي فلا تأخذوا كل ما في وثيقتي على محمل الجد!

هل يمكن أن يكون هذا التفسير صحيحاً أم هو ضرب من الخيال المحض»؟

لكن الظواهري مع هذا يستمر في جدل إلى آخر الفصل ليثبت أن ما فعله السهمي مختلف عما فعله سيّد إمام.

وفي الخاتمة يوجه الظواهري أربع رسائل، واحدة للأمة الإسلامية، يقول فيها إن ما تقدمه (وثيقة الترشيد) هو الإسلام الذي تريده أمريكا والغرب، والأمة المسلمة التي توصفها تلك الوثيقة هي الأمة التي تريدها أمركيا والغرب ويرضون عنها، أمة عاجزة مستكينة خائفة هاربة منزوية منسحبة منشغلة بتحصيل الرزق ورعاية العيال، ولذلك اعتبر الوثيقة إهانة للأمة التي أنجبت حسن البنّا وسيّد قطب وخالد الإسلامبولي وأحمد ياسين والرنتيسي وشامل باساييف وغيرهم ممن ذكرهم كثير. ورسالة ثانية لمباحث أمن الدولة يقول لهم إن هذه التمثيلية التي

تسمونها وثيقة الترشيد إخراجها ضعيف. والثالثة للمعتقلين الرافضين للوثقية وسمّاهم الصامدين على الحق ويصبّرهم ويبشّرهم. وأما الرسالة الرابعة فهي للمعتقلين الذين وافقوا على الوثيقة يحذّرهم فيها من أنهم سيّدفعون دفعاً إلى مزيد من التنازلات.

التعرية أو رد سيّد إمام على الظواهري

في مقدمة الوثيقة (مذكرة التعرية لكتّاب التبرئة) التي تعد المراجعات الثانية لتنظيم الجهاد، وجاءت في أربعة فصول، يشير إمام إلى وثيقة ترشيد العمل الجهادي، التي انتقد فيها أتباع المذهب الجهادي، واصفًا إياه بالمذهب الإجرامي الفاسد، مؤكداً أن هؤلاء من منسوبي تنظيم القاعدة أخذتهم العزة بالإثم، وعزموا على الرد على الوثيقة الأولى حتى قبل نشرها بعدة أشهر، فسقط أحدهم قتيلاً في صنعاء باليمن في شهر يوليو/تموز من عام 2007 وهو يكتب الرد، ثم سقط الثاني في وزيرستان في يناير/كانون الثاني 2008، وهو يكتب الرد أيضاً، فانبعث ثالثهما وأشقاهم الظواهري فكتب الرد في شهر مارس/آذار عام 2008 سمّاه كتاب «التبرئة»، تجرأ فيه على التلاعب بالدين، ولم يعتبر بما أصاب صاحبيه. في وثيقة «التعرية»، قسّم إمام ما أورده الظواهري في كتابه «التبرئة» إلى ثلاثة أقسام: الأول بعنوان «كذب وبهتان»، وفيه يتّهمه صراحة بأنه رجل كذاب، ويؤكد أنه كان عميلاً للمخابرات السودانية باعترافه. ثم في الثاني يرد على المغالطات الفقهية. والثالث يدور حول تعرية ما سمّاه تلبيس الظواهري الأمور على القارئ. وهذه بعض أكاذيب الظواهري وبهتانه:

قال الظواهري إن وثيقة ترشيد الجهاد كُتبت بإشراف أمريكا واليهود،

وكرر هذا أكثر من عشر مرات في صفحات 4 و5 و9 و10 و19 و62 و74 و79 و99 و139 من كتاب (التبرئة)، فقال: «إن الوثيقة كتبت بإشراف وتمويل السفارة الأمريكية والمخابرات الأمريكية ـ السي آي إيه - وإف بي آي والحملة الصليبية اليهودية.»، فما دليله على هذا الكلام وما مستند شهادته هذه؟ هل مستند شهادته السمع أم البصر أم نقل الشهود العدول؟ فإن لم يكن هذا ولا هذا فهو رجل كذاب مفتر، وأنا أدعوه إلى المباهلة في هذا الأمر، كما قال الله تعالى: ﴿ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران، 61). وقد دعا كثير من العلماء مخالفيهم إلى المباهلة منهم ابن عباس ومحمد بن عبدالوهاب وغيرهما، رضي الله عنهم، وهذه هي مباهلتي «اللهم إنك تعلم أنني ما كتبت هذه الوثيقة إلا ابتغاء نصرة دينك، وأن ما افتراه الظواهري لم يقع وليست لي به علاقة، فاللهم أنزل لعنتك على الكاذب منا»، وأنا أطالبه بمثل هذه المباهلة كتابة وبالصوت والصورة التي لا تتيسر لي. هذا المفترى الكذاب ما دليله؟ والله سبحانه يقول: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، 111)، والنبي، صلى الله عليه وسلم، يقول: «البينة على المدعي» ما بينته الشرعية؟ يتخيل خيالات ويتهم بها الأبرياء، والله إنه فاجر كذاب.

وما يقوله الظواهري اليوم عن (الوثيقة) وأنها بإشراف أمريكا واليهود، قد قاله من قبل عن شيخه الحالي بن لادن عندما اتهمه بأنه عميل للمخابرات السعودية وسط الحركات الإسلامية لما لم يدعمهم ماليًا عام 1995م، كما ذكرته في الحوار الصحفي، فتهمة التخوين جاهزة دائمًا لدى الظواهري، يظن أن كل الناس مثله. أما عندما اتهمته أنا بالعمالة للمخابرات السودانية، فأقسم بالله الذي لا إله غيره أنني سمعت هذا الكلام من فم الظواهري بأذني مباشرة بدون واسطة في السودان آخر 1993م، إذ قال لي «إنه ملتزم أمام السودانيين

بتنفيذ عشر عمليات في مصر، وإنه تسلم منهم مائة ألف دولار لهذا الغرض».
هذا كلامه لي، وإن أنكره فأدعوه إلى مباهلة ثانية، وهذه مباهلتي «اللهم إن الظواهري قد قال لي هذا الكلام مباشرة وإن أنكره فاللهم أنزل لعنتك على الكاذب منا»، لقد ذهب بقدميه يعرض عمالته على الأمن السوداني. وقد حدث ذلك بعد نحو سنة من انقطاع صلتي بهم، ووجدته يدفع إخوة جماعة الجهاد بالسودان للصدام وعمل عمليات قتالية في مصر، فجلست معهم وحذّرتهم من ذلك، وأنه لا طائل من ورائه ولا يجب شرعاً، إلا أن الظواهري أصر على التمادي في عمالته والمتاجرة بإخوانه ودمائهم، فأمطرهم بخطبه الحماسية التي لا تمت للفقه بصلةٍ، ووعدهم بأنه سيقاتل في مصر إلى آخر رجل، وقد كذب فلم يذهب للقتال في مصر لا هو ولا أخوه، ولم يقبلا على أنفسهما ما دفعا إخوانهما إليه. وكانت محصلة ذلك أن الظواهري ملأ القبور والسجون في مصر بإخوانه وهرب هو وأخوه من السودان، ولم يحقق أي فائدة في مصر، ثم أعلن عن وقف العمليات بعد هذه الخسائر الفادحة، وهذه عاقبة كل خائن وعميل: أوزار ودماء يحملها على ظهره لا فكاك له منها، ويزعم أنه كتب كتابه «التبرئة» لينصر دين الإسلام!

يا معشر المسلمين إن الله سبحانه لم يقص علينا أخبار بني إسرائيل من أول القرآن إلى آخره، وكيف أنعم الله عليهم ثم غضب عليهم ولعنهم لمجرد القصص، وإنما لنعتبر بحالهم وليحذّرنا من صنائعهم، ثم إن النبي، صلى الله عليه وسلم، قد أخبرنا أن بعض المسلمين سيتبع مسلك اليهود والنصارى في قوله: «لتتبعن سنَنَ من قبلكم. اليهود والنصارى» الحديث متفق عليه. وهذا الذي فعله الظواهري معي هو ما فعله اليهود مع عبدالله بن سلام، قالوا عنه «خيرنا وابن خيرنا، فلما قال ما لم يعجبهم قالوا: شرنا وابن شرنا» والحديث

متفق عليه، وذكرته في الحوار الصحفي. الظواهري قال لي: «علاقتك بنا رَفَعت عنا الحرج أمام الجماعة الإسلامية، لأنهم يقولون إن معهم عالم وهو الشيخ عُمر عبدالرحمن وأنت كل الناس يشهدون بعلمك». هذا عام 1991م، وفي مطلع عام 1994م اطلع الظواهري على كتاب «الجامع» وأنا أراجعه المراجعة النهائية وقال لي: «هذا الكتاب فتح من الله تعالى»، وأعلنوا في مجلتهم «المجاهدون» -التي كانت تصدر من لندن- عن قرب إصدار هذا الكتاب ووصفوني بأنني «مفتي المجاهدين في العالم»، وأنني «العالم المرابط والمفتي المجاهد»، هذا كلامهم. فلما كتبت (الوثيقة) قالوا: «فقهاء المارينز» و«هذه ديانة أمريكية جديدة» و«كتبت بإشراف الحملة الصليبية اليهودية». أليس تقلبهم هذا هو كما فعل اليهود مع عبدالله بن سلام، رضي اللّه عنه؟ وفك الله أسر عُمر عبدالرحمن وأسرنا وجميع أسرى المسلمين. ثم إن الظواهري قال إن (الوثيقة) كتبت برعاية أمريكية، وفي نفس كتابه «التبرئة» ناقض نفسه وأقرّ بأنني -ومنذ أربعة عشر عامًا- نهيتهم عن الصدام في مصر وانتقدت الجماعات الإسلامية، ونهيت عن الغدر في دار الحرب لمن دخلها بالتأشيرة وأنها أمان، اعترف الظواهري بأن هذا هو كلامي القديم الموجود في كتاب «الجامع» الذي وصفه بأنه «فتح من الله»، وهذا الكلام هو ما ذكرته في (الوثيقة) عام 2007م. فهل عندما كتبت هذا الكلام نفسه في «الجامع» عام 1993م كنت في حجز أي جهاز أمني؟ وهل كتبته محاباة لأحد؟. وفي عام 1993م عندما أبعدتنا باكستان كان أمامي خيار اللجوء السياسي لأوروبا ورفضته، وعُرض عَلَيّ قبل ذلك أيضاً ورفضته، وفضّلت أن أعيش بين المسلمين في البلاد المتخلفة رغم المخاطر الأمنية. فهل ما ذكرته في (الجامع) كان برعاية صليبية يهودية؟النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟»، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «الإشراك بالله، وعقوق الوالدين» وكان متكئًا فجلس فقال: «ألا وقول الزور» فما زال يكررها حتى

قالوا: ليته سكت. الحديث متفق عليه. فشهادة الزور من أكبر الكبائر وهي فسق، والظواهري لا يستحي ويشهد زورًا عَلَيّ. في حين أن الكفار يستحون من الكذب، كما قال أبو سفيان لما سأله هرقل عن أحوال النبي، لما أرسل إليه يدعوه إلى الإسلام، فبحث هرقل عن قوم من بلد النبي، فأتاه حراسه برهطٍ فيهم أبو سفيان وكان كافراً وذلك بعد الحديبية، قال هرقل: أيكم أقرب نسباً بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي؟ فقال أبو سفيان: فقلت أنا أقربهم نسباً، فقال: أدنوه مني وقرّبوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره، ثم قال لترجمانه: قل لهم إني سائل هذا عن هذا الرجل فإن كذبني فكذبوه، قال أبو سفيان: «فو الله لولا الحياء من أن يأثروا عليّ كذباً لكذبت عنه»، الحديث متفق عليه. فهذا أبو سفيان، رضي الله عنه، في كفره قبل إسلامه استحى أن يكذب أمام أصحابه، والظواهري الملقب بالشيخ المجاهد - يكذب على صفحات الكتب أمام العالم ولا يستحي.

أكذوبة ثانية للظواهري في كتابه «التبرئة»، قال في صفحة (199) إنني تكلمت في (الوثيقة) عن عمليات جماعة الجهاد في مصر، وهي محاولتي اغتيال وزير الداخلية حسن الألفي ورئيس الوزراء عاطف صدقي، وأنني ذكرت اسم أحد المنفذين (ضياء الدين) كاملاً، هذا كذب. وأنا لم أتكلم في ذلك، ولم أذكر اسم هذا الأخ في أي شيء كتبته قبل هذه المذكرة، ولا أعرف هذا الأخ أصلاً، ولم أقرأ اسمه إلا في كتابه «التبرئة». فكلامه هذا كذب ومحض تخيلات وأوهام يتهم بها الناس. ثم لم يكتفِ بهذا الكذب بل رتب عليه استنتاجات فاسدة لأن (المبني على الفاسد فاسد)، فمن استنتاجاته الفاسدة «أن هناك من يقدم لي المعلومات ويُملي عَلَيّ ما أكتب» يقصد الأجهزة الأمنية، وأحب أن أنبّه هنا على أن المعلومات التي لدى الأجهزة الأمنية لا تعبر عن الحقيقة دائمًا، لأن الإخوة يكذبون في التحقيقات، وأولهم الظواهري، فقد فوجئت عند التحقيق

معي بعدما وصلت مصر في 2004/2م، أن الظواهري في التحقيق معه عام 1981م استغل غيابي ونسب إليّ كثيرًا من الأمور الكاذبة لينجو بنفسه. ومن استنتاجات الظواهري الفاسدة التي بناها على كذبته (أنني تكلمت عن ضياء الدين)، قوله في كتابه «التبرئة»، صفحة 199. وللأسف سيرى القارئ أن مركز مقاومة الإرهاب في الجيش الأمريكي كان أكثر إنصافًا من داعية الترشيد، فقد أورد روايتي من كتابي «فرسان تحت راية النبي، صلى الله عليه وسلم» عن حادث عاطف صدقي، هذا كلامه، وللأسف الظواهري رجل كذاب، وقال النبي، صلى الله عليه وسلم: «إن الكذب فجور» رواه مسلم، وبنى استنتاجات فاسدة على كذبه، وأنا أعرف ضوابط علم (الجرح والتعديل)، الذي أشرت إليه في مقدمة الحوار الصحفي، وأعرف أن الظواهري لا يجوز في دين الله نقل الأخبار عنه، لأنه كذاب ساقط العدالة مردود الرواية والشهادة، وهذا هو حكم الكذاب في الشريعة، فكيف أنقل عنه؟ وأنا أصلاً لا أحتاج لذلك لأنني أعلم الحقائق مما عايشته بنفسي ومن أصحاب الأحداث الذين عشت معهم في السجون، سواء في اليمن أو في مصر ولديهم كل الأخبار. كما أنني أعلم أن الكاذب وخائن الأمانة لا يمكن أن يكون فارسًا تحت راية النبي، صلى الله عليه وسلم.

ومن أكاذيب الظواهري في صفحتي 5 و99: أنني كنت متعايشًا من السلطات اليمنية التي اعتقلتني وسلمتني لمصر بتعليمات أمريكية، وأن هذا كان من أجل إصدار (الوثيقة). فما دليله ومستنده في هذا الكذب؟ يتوهّم خيالات ويبني عليها استنتاجات يتهم بها الناس، كما حدث مع عائشة -رضي الله عنها- في حديث الإفك. أما في اليمن فلم تكن لي أي صلة بالسلطات وأصحابه يعلمون ذلك، وكان صاحب العمل هو المسؤول عن تجديد إقامتي، فلما وقعت أحداث 2001/9/11م اعتقلتني السلطات اليمنية لمصلحتها الخاصة ولتصفية

حسابات مع مصر، ولم أكن وحدي، بل كان معي عدد من المصريين شاهدين على ذلك، وقال لنا مدير المخابرات اليمنية: «عرضنا أسماءكم على أمريكا وهي لا تريد منكم شيئًا». وقال لي مدير المخابرات اليمنية أوائل 2002م: «اجمع إخوانك المصريين وشكلوا حزبًا سياسيًا مصريًا معارضًا من الخارج ونحن سنقدم لكم كل الدعم اللازم»، فقلت له: «أنا لا أقبل أن أكون رئيس دولة فتريد مني أن أعمل حزبًا»، فاحتجزونا ظلمًا وعدوانًا نحو سنتين ونصف، حتى تكلم عنا رئيس مجلس النواب اليمني (الشيخ عبدالله بن حسين الأحمر) في جلسة المجلس آخر عام 2003م مستنكرًا ما يحدث معنا، فقامت السلطات اليمنية بترحيلنا إلى مصر في 2/2004م، وكنا مجموعة وهم شهود على ذلك. واستغرب الظواهري (صفحتي 5 و99) أنني كنت أعيش في اليمن باسمي الحقيقي، وهو يعرف السبب ولكنه أراد الغمز واللمز، والسبب هو أنني لأعمل بمهنتي وشهاداتي الدراسية فلا بد من العمل باسمي الحقيقي، ففعلت ذلك رغم المخاطرة الأمنية -وقد حدثت- حتى أرتزق من مهنتي ولا أعيش على التبرعات كما عاشوا، وفي الحديث «ما أكل أحدٌ طعامًا قط خير من أن يأكل من عمل يده»، رواه البخاري، وفي الحديث «اليد العليا خير من اليد السفلى»، متفق عليه.

ومن أكاذيب الظواهري أنني لم أتكلم عن النظام الحاكم (صفحة 9 من كتابه). وقد كذب، فقد أفردت فصلاً من (الوثيقة) وهو الرابع عشر في (نصح ولاة الأمور)، تكلمت فيه عن تطبيق الشريعة ورفع المظالم وغيرها.

ومن أكاذيب الظواهري أنني تغافلت عن ذكر الإعداد للجهاد (صفحة 79 من كتابه)، وقد كذب، فقد ذكرته في آخر البند الخامس عشر، وذكرت قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال، 60)، وشرحت معناها. والذي تغافل هو الظواهري، فقد تغافل عن أنني ألفت كتابًا كبيرًا

في الإعداد، وهو كتاب «العمدة»، وهو نفسه قد قال إنني قد شاركت بقوة في الإعداد (صفحة 193 من كتابه). وسوف أتكلم عن دور الظواهري في الإعداد في الفصل الثالث من هذه المذكرة إن شاء الله.

ومن أكاذيب الظواهري أن (الوثيقة) لمصلحة أمريكا (صفحة 4 من كتابه وكرر هذا)، والذين يخدمون مخططات أمريكا واليهود هم الذين أدخلوها أفغانستان والعراق، والذين تسببوا في مقتل مئات الآلاف فيهما، وتسببوا في إيذاء المسلمين وسجنهم في مختلف البلدان، وهم الظواهري وشيخه بن لادن وأتباعهما، والقاعدة الفقهية أن (التسبب كالمباشرة في أصل الضمان). وسيأتي تفصيل لذلك في الفصول التالية إن شاء الله.

ومن أكاذيب الظواهري أنهم هم المتصدّون للحملة الأمريكية اليهودية، وأنهم رمز المقاومة الشعبية للحملة الصليبية الصهيونية على الأمة الإسلامية (صفحة 193 و199 من كتابه). وقد كذب وبيان كذبه كالتالي: -أنهم كانوا أول مَنْ هرب من أمام أمريكا لما نزلت أفغانستان بعد 2001/10/7م:

- أنهم طلبوا الهدنة والتفاوض من أمريكا، فهل انتهت الحملة الصليبية؟ ولماذا يلجأ إلى خيارات أخرى غير القتال، خاصة أنه ينكرها على غيره؟ عَرَض بن لادن هدنة طويلة على أمريكا، وعَرَض الظواهري التفاوض مع أمريكا.

الكذاب الدولي: اشتغل الظواهري عميلاً للمخابرات السودانية التي استعملته وجماعته (جماعة الجهاد) لإزعاج السلطات المصرية لتصفية حسابات سياسية، وذلك عام 1993م، وأول ما جلس الظواهري مع علي عثمان محمد طه (نائب حسن الترابي ونائب الرئيس السوداني) كذب الظواهري عليه، وقال له: «إن لديه عشرة آلاف مقاتل في مصر من الإخوة بمستوى تدريب قوات

الصاعقة»، وقد كذب فقد كانوا بضع عشرات، وما زال في السجون المصرية من كان يصدقه:

- منهم (ع. ش) الذي قال إنه لن يخرج من السجن حتى تخرجه دبابات الظواهري.

- ومنهم (ع. م. د) الذي قال لماذا أنتم تريدون التهدئة مع الحكومة والظواهري لديه عشرة آلاف مقاتل لم يحركهم بعد.

- ومنهم (أ. س. م) الذي قال إنه سيتفاوض مع الحكومة بعدما يقوم الظواهري بتنفيذ عمليتين أو ثلاث في مصر تقوي موقفه في التفاوض.

وتعامل الأمن السوداني مع الظواهري على أساس هذه الكذبة الكبرى وأعطوه مائة ألف دولار ليبدأ العمليات في مصر، ففشلت أول عملية (محاولة اغتيال رئيس الوزراء عاطف صدقي في أواخر 1993م)، جرى اعتقال كل الإخوة المشاركين، وجرى إعدام ستة منهم، وتوقفت العمليات، واخترق الأمن المصري جماعة الجهاد،

ووقت ما كان الرجال الستة في طريقهم إلى غرفة الإعدام كان الظواهري يجلس مع أصحابه في الأمن السوداني يحكي لهم النكات المضحكة، بينما هم يتوقعون منه أن يكلمهم في الأمور الكبرى والخطيرة، ولكن الظواهري كان فارغًا، ولم تكن لديه قضية يكلمهم فيها، واستمر كذلك حتى مَلّ السودانيون من كثرة هزله ونكاته فاشتكوه لأصحابه وقالوا لهم: «شوفوا لنا زول غير الظواهري نتكلم معه، هذا ما في عنده إلا نكات «أبو لمعة»، كل ما يجلس معنا يحكي لنا نكات «أبو لمعة»». وفي لهجة أهل السودان (زول) يعني رجل.

هذا هو الظواهري الشيخ المجاهد الكذاب الدولي الذي يتكلم عن الإعداد للجهاد، كذب وهزل وتنكيت وإخوانه على المشانق والحزن في كل بيت، ثم تطور من تخريب الجماعات إلى تدمير الدول ويتكلم عن الإعداد، لا يستحي.

ومن أكاذيب الظواهري قوله إنهم قرروا القيام بعمليات قتالية في مصر حتى تبقى الفكرة الجهادية حية، وحتى لا تنطفئ شعلة الجهاد (صفحة 193 من كتابه). وقد كذب، فإنه هو بالذات دفع إخوانه للصدام في مصر من أجل الرياء والسمعة والشهرة، وفي الأثر (إن يسير الرياء من الشرك) دفع الظواهري إخوانه للمواجهة في مصر لمجرد تقليد الجماعة الإسلامية ولجأ من أجل ذلك للعمالة للمخابرات السودانية، ولبيان هذا:

- عندما استشاروني في عمل عمليات بمصر منتصف عام 1992م، رفضت، فقالوا لي -وهو بالذات- «إن الناس يُعيّروننا بأن الجماعة الإسلامية تشتغل في مصر ونحن لا نشتغل».

- وفي أواخر عام 1993م عندما أنكرت عليه ما فعلوا بمصر، قال لي «إن الشباب ضغطوا عليه»، فقلت له: هذا ليس عذرًا، لأنه كان يريد أن يعتذر بنفس ما اعتذر به صالح سرية عن أحداث الفنية العسكرية عام 1974م، فقال لي الظواهري «إنه ملتزم أمام السودانيين بتنفيذ عشر عمليات في مصر وإنه استلم منهم مائة ألف دولار لهذا الغرض».

ولما نفّذوا العملية الفاشلة لاغتيال عاطف صدقي أكثروا من الإعلان والدعاية لأنفسهم وللظواهري شخصياً الذي أجرى حديثاً صحفياً أظن مع صحيفة (العربي الناصري) وقال فيه: «وسوف يرى الشعب المصري أبناء جماعة الجهاد في الشارع المصري مرة أخرى». أي إن الأمر مجرد استعراض،

وطبعاً لم يتكرر الاستعراض لأن أبناء جماعة الجهاد دخلوا القبور والسجون، والأمر قام على الرياء والسمعة والعمالة، والمشكلة أن الظواهري لا يستحي فيقول (في صفحة 19 من كتابه) «وبالمناسبة ما رأيكم في الموالاة والمعاداة أهي من أركان الدين؟». باع إخوانه ودماء إخوانه للمخابرات السودانية ويتكلم عن الولاء والبراء، وقد خرق كل هذا، لا يستحي ويستغل جهل الناس بتاريخه.

بعض الناس يدفع أموالاً من أجل الشهرة أو الدعاية لنفسه أو لسلعته، أما الظواهري فإنه يدفع دماء إخوانه وأرواحهم وضياع أعمارهم في السجون من أجل شهرته الإعلامية، وما زال يقول هل من مزيد، وما زال يوجد من ينخدع به، ولكن على الشباب التضحية بكل شيء، وللظواهري الهرب والشهرة والإعلام وجميع التبرعات، والويل لمن يخالفه ويكشف زيفه: إنه يخدم المخططات الصليبية الصهيونية، أما الذي أدخل أمريكا إلى أفغانستان فهو المجاهد الأكبر.

وقال الظواهري مبررًا عملياتهم ـ فقه التبرير ـ «وحتى لا تنطفئ شعلة الجهاد»، (في صفحة 193 من كتابه)، وهذا كلام يقوله طالب ابتدائي في موضوع إنشاء (تعبير) ولا ينبغي أن يقوله الشيخ المجاهد ولو كذاب. فما هذه الشعلة؟ الشعلة يا إخواني من تعظيم النار: وهذا هو دين المجوس عبدة النيران.

يا معشر المسلمين هذه بعض أكاذيب الظواهري، والكذب فجور وفسق، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات، 6)، يا معشر المسلمين تعلموا أساسيات علم (الجرح والتعديل) الذي حفظ الله به على المسلمين دينهم، وتعلموا معنى (العدالة الشرعية) ونواقضها، تسلموا من ضلالات المضلين، هذا الظواهري رجل كذاب فاسق ساقط العدالة مردود الشهادة والرواية، فكيف يُقبل كلامه في أمور الشريعة وأحكامها خاصة مع جهله

بها؟ أما أنا فأقول: حسبي الله، هو نعم الوكيل في الظواهري وفي كل من افترى عَلَيّ الكذب والأباطيل. وقد رأى الظواهري رجلين من أصحابه سقطا قتيلين وهما يحاولان الرد على (الوثيقة) فما اعتبر.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ﴾ (النساء، 5)، والسفيه هو الذي يسيء التصرف في ماله الخاص. فكيف تصفون الذي يسيء التصرف في دماء إخوانه وأرواحهم، ويدفع بهم إلى المشانق والقبور والسجون بالمئات فيما لا يفيد إلا لتبقى فكرة الجهاد حية ولا تنطفئ شعلته، كما قال الظواهري في صفحة 193 من كتابه؟ وهل الذي يتخذ قرارات مصيرية من أجل (الفكرة والشعلة) هل هذا لديه أهلية شرعية أو عسكرية ليتكلم عن الجهاد.

المراجعات في السعودية

حدثت تحولات مهمة لدى الجماعات السلفية الجهادية، أهمها الانقلاب على النظام السعودي الذي كان يلعب دور الحاضن والراعي لتلك الجماعات السلفية في بداياتها الأفغانية، حيث أضاف تنظيم القاعدة السلطة السعودية إلى قائمة الأهداف لديه بعد أن كان يستهدف في السابق المصالح الغربية في شبه الجزيرة العربية. «وكان التنظيم قد استبعد السلطة السعودية من المواجهة بأمر من بن لادن شخصياً، لكن يبدو أن المواجهة الشرسة التي قام بها النظام السعودي ضد القاعدة أدت إلى مراجعات داخل القاعدة كللت بنجاح يوسف العييري في إقناع بن لادن بوجوب مواجهة هذا النظام كغيره من الأنظمة العربية المحاربة للقاعدة. أدت هذه المواجهة الشرسة بين القاعدة والحكومة السعودية إلى انقسام كبير، فتحركت تيارات أقرب للأنظمة رافعة شعار (لا للفتنة)، وقامت

بجهود كبيرة من أجل تهدئة الساحة السلفية. فنشط تيار المشايخ الرسميين في دول عديدة، وهو تيار من مشايخ كبار يعتمدون في عملهم أسلوب النصيحة لا الإجبار، ولديهم نفوذ كبير يتناقص تدريجياً بسبب تحركات التيارات الأخرى التي تعيب على تيار المشايخ الرسميين خنوعه للأنظمة»[941].

وهكذا انقسمت التيارات السلفية في المملكة السعودية كما سبق ورأينا، ولم تعد موحدة، وصارت تتخذ في بعض الأحيان مواقف متعارضة، وربما متناقضة. ففي مقابل التيارات الناقمة على السلطات الرسمية نشطت تيارات الجامية والمدخلية في دعوتها إلى إطاعة ولاة الأمر وعدم الخروج عليهم ما داموا يدعون لإقامة الصلاة ويرفعون الآذان. «وهذا التيار ينمو بشكل كبير ويتوسع داخل السلفيين، والسبب في ذلك غير الدعم الحكومي هو إراحته للمتحمسين من السلفيين فكرياً وعملياً». والتيار الآخر الذي يرقب ما يحدث على الساحة بكل هدوء هو تيار الجهاديين النظريين «وهو تيار ينظّر للجهاد ويسمح به، لكن يرى تأجيله في الوقت الراهن، وهو يستفيد من أنه لا يقف بقوة ضد القاعدة، لكنه يختلف فقط في التفاصيل معها من ناحية الوقت والمكان». في الجانب الآخر من الساحة السلفية يقف تيار السروريين في حيرة، «فتراجعات شيخهم في مسألة الجهاد تقلقهم خاصة وأنه أوجد لهم أسلوباً فكرياً يتمثل في الدمج بين السلفيين في تفاصيل عباداتهم اليومية، وبين التفكير السياسي للإخوان. وهذا الدمج أوجد لهم حيزاً أوسع للتحرك بعد أن كان الأنصار السلفيون يتحركون في دائرة ضيقة لا تسمح لهم بالعمل السياسي الواسع الذي تتيحه أفكار تنظيم الإخوان المسلمين»[942].

---

(941) عبدالعزيز الخميس: السلفيون في الواقع السياسي العربي.

(942) المصدر نفسه.

إن المواجهة بين تيارات السلفية الجهادية والسلطات السعودية التي بلغت ذروتها بعد مايو/ أيار 2003، ثم اشتدت خلال الأعوام القليلة الماضية (2005–2010) لم تنته لصالح الجهاديين، إذ استطاعت الأجهزة الأمنية السعودية القضاء شبه النهائي على المجموعات الجهادية المقاتلة، حيث غدت الأغلبية الساحقة منها إما تحت التراب أو في السجون. وقد رعت السلطات السعودية حملة فكرية عقائدية مع أتباع الفكر السلفي الجهادي، فشكلت لجان المُناصحة، وأنشأت مجموعة حوارية سُميت فيما بعد بحملة السكينة.

تشكيل لجان المُناصحة: «بعد أشهر من بدء أعمال العنف، وبعد أن قامت الجهات الأمنية باعتقال المئات من شباب التيار الجهادي. بعضهم مارس العنف بشكل مباشر والبعض الآخر قدم خدمات لوجستية للمقاتلين .، شكلت وزارة الداخلية السعودية لجاناً أسمتها (لجان المناصحة)، وتتشكل هذه اللجان من متخصصين شرعيين وبعض الأطباء النفسيين، بحيث تم تشكيل (لجان مناصحة) في جميع المناطق السعودية التي تحوي معتقلين من الجماعات الجهادية أو المتعاطفين معهم. وعمل هذه اللجان يدور وفق إطارين: الأول: إجراء حوارات مع المعتقلين بشكل منفرد تدور في الغالب حول مسألتين هما (التكفير، ومشروعية أعمال العنف والتفجير)، بحيث يتم منحهم الوقت الكافي للحديث والتعبير عن آرائهم ودوافعهم الشرعية والسياسية التي أدت بهم إلى الانخراط في التيار الجهادي، ومن ثم القيام بأعمال عنف أو تأييدها ومساندتها. والحوار معهم حول شرعية هذه الأفعال ومناقشة الاستشهادات الشرعية التي أوردوها. الثاني: عقد دورات تأهيلية للمعتقلين، يتم فيها عادة طرح الرؤى الشرعية

للتعامل مع الواقع السياسي الحالي. ومحاولة تأهيلهم شرعياً ونفسياً واجتماعياً بهدف دمجهم في المجتمع وإحداث قطيعة ثقافية مع الفكر المُنتِج للعنف»[943].

لم تستطع تلك اللجان إحداث تطور مهم على صعيد القناعة الفكرية لدى معتقلي جماعات السلفية الجهادية، ومن أهم أسباب إخفاقها:

- أنها تتبع لوزارة الداخلية، وهي جهة تمثل موقف خصومة مع الجهاديين، لذا هي لا تحظى بقدر من المصداقية لديهم.

- أن هذه الحوارات تمت داخل السجون، ورغم أهمية ذلك، إلا أن جو الاعتقال قد لا يساعد على أن يبوح المعتقل بكل آرائه. بل ربما هو يسعى إلى أن ينفي عن نفسه بعض القناعات والمواقف خشية أن تزيد في لائحة اتهامه.

- أن هذه الحوارات لم تكن مع منظري التيار الجهادي، بل كانت مع مجموعات من الكوادر والأتباع، أي إن الحوار كان يجري مع شباب لا يملكون معرفة ثقافية وشرعية جيدة، بل هم -في الغالب- مجرد كوادر تم تجنيدها من قبل القاعدة، أو ربما ممن اكتفوا بالتعاطف والتأييد لأعمال القاعدة من خلال الإنترنت وعبر المواقع الجهادية[944].

حملة السكينة: في موازاة لجان المناصحة تم تجنيد مجموعة من المتخصصين في العلوم الشرعية في المدارس الوهابية للقيام بمهمة محددة وهي الحوار عبر الإنترنت مع المؤيدين للفكر السلفي الجهادي، وفي مقدمهم المتعاطفون مع تنظيم القاعدة، وذلك عبر وسيلة واحدة هي (الإنترنت)[945].

---

(943) نواف القديمي: التيار الجهادي في السعودية وتجارب الحوار والمصالحة: موقع الإسلام اليوم؛ htm.118713 - 40 - http: //islamtoday. net/nawafeth/artshow

(944) المصدر نفسه.

(945) هذه المجموعة صنفت في موقع باسم السكينة على الرابط التالي: http: //www.assakina.com

«قامت هذه المجموعة في البداية برصد أكثر من مائتي موقع يساهم في ترويج الأفكار الجهادية بصورة أو بأخرى. بعد ذلك قام هؤلاء الشباب بإجراء حوارات مع بعض الناشطين في ترويج الفكر الجهادي عبر الإنترنت، وذلك إما في المنتديات الحوارية، أو عبر الماسنجر، أو في غُرف المُحادثة. وكانت هذه الحوارات تتم بأسماء مستعارة، بحيث لا يدري الشاب الجهادي المنخرط في الحوار أن محاوره هو عضو في حملة السكينة. الحوارات التي دارت كانت في غالبها مع الشباب المُجندين لفكر القاعدة والمتحمسين لترويج فتاواها ومواقفها عبر الإنترنت، وذلك بهدف تصحيح تصوّراتهم وإقناعهم بعدم تأييد العمل العنفي فضلاً عن الانخراط فيه. إلا أن هذه الحوارات شابهت ما قامت به لجان المناصحة من كونها لم تُحاور أياً من المنظرين الشرعيين للتيارات الجهادية»[946].

وقد تبنّت وزارة الشؤون الإسلامية في المملكة العربية السعودية هذه المجموعة، وأطلقت عليها اسم حملة السكينة. حيث صارت الحملة تتبع رسمياً للوزارة، والناشطون بها متفرغون تماماً للعمل في هذه الحملة. ولأن الحوار كان يتم بشكل كامل عبر أسماء مستعارة، استطاعت حملة السكينة ـ نسبياً ـ التحرر أكثر من فكرة الدفاع عن كل أقوال أئمة الدعوة النجدية، بل كان بالإمكان تخطئة بعضها. وكانوا يلجأون أيضاً في سبيل تجاوز بعض الآراء الحادة لأئمة الدعوة النجدية السابقين إلى مقارنتها بآراء العلماء المُعاصرين الذين يُعتبرون امتداداً لمدرسة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، مثل الشيخ عبدالعزيز بن باز والشيخ محمد بن عثيمين والشيخ صالح الفوزان وسواهم. وذلك لأن آراء العلماء المعاصرين كانت تأخذ بالحسبان تغيرات الواقع السياسي وفق تصور السُلطة،

(946) القديمي: المصدر نفسه..

لذا كان هؤلاء العلماء لا يرون كفريّة بعض الأفعال التي كانت سابقاً تستلزم التكفير عند أئمة الدعوة النجدية (وبالذات تلك المرتبطة بالعلاقات الدولية والتحالف مع الغرب، أو ما اعتبره الجهاديون تشريعاً للربا عبر شيوع العمل البنكي الربوي، وسوى ذلك). أيضاً كان يتم اللجوء أحياناً إلى استخدام نموذج مُلهِم ومثالي عند الجهاديين، وهو نموذج دولة (طالبان). حين يتم الحديث عن علاقة طالبان في فترة نشأتها بالاستخبارات الباكستانية ومن ثم بالغرب، وسعيها إلى الاعتراف الدولي بها. وأن هذه الأفعال لطالبان لم يعتبرها الجهاديون (أفعالاً كفريّة) رغم أنها تطابق ما تفعله بعض الدول العربية كالسعودية على سبيل المثال. مما يستلزم إما تكفير الجميع (طالبان والسعودية)، أو تجويز فعل كليهما[947]. ويرى القائمون على هذه الحملة أنهم نجحوا في التأثير على الشباب المتعاطف مع فكر القاعدة، إذ كانوا يكتبون أفكارهم بكل حرية على عكس لجان المناصحة التي كانت تحاور أشخاصاً انخرطوا في العمل المسلح من دون بنيان فكري متين يجعل من تعصبهم الخفي لمعتقداتهم يقف حائلاً دون اقتناعهم فيما يطرح معهم، كما أنهم كانوا أشخاصاً تقنيين في العمل العسكري لا تتجاوز أدوارهم مهام المساندة والدعم أو التفخيخ والقتال، أي إنها أدوار ميدانية لا فكرية. ولا يمكن الزعم أن التجربة السعودية مشابهة لمراجعات الجماعات الجهادية المصرية، ذلك أنها «حصلت عند الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد كانت نِتاج حوارات ذاتية داخلية ليس لها علاقة بأي طرف فكري من خارج الجماعتين. وهو ما يعني أن التيار الإسلامي المختلف مع التيار الجهادي -وعلى رأسهم الإخوان المسلمون- لم يقوموا بأي محاولات جدية لحوار الفكر الجهادي، إما لأنهم كانوا (الأضعف حُجة)، أو لكونهم لا

(947) القديمي: المصدر نفسه.

يرغبون بالدخول في معارك ومواجهات مع تيارات إسلامية أخرى قد تُسبب لهم خسائر سياسية عندما يُحسب فعلهم الحواري على أنه ممالأة للسلطة وتحالف معها»[948].

أسفرت حملة السكينة عن تراجع عدد من مشايخ السلفية الجهادية عن فتاوى وآراء كانوا يبثونها في كتبهم والمواقع الإلكترونية، ومنهم: على بن خضير الخضير وناصر بن محمد الفهد وأحمد بن فهد الخالدي. وارتكزت مواقفهم الجديدة على أبحاث لبعض المسائل الفقهية المهتمة بمكافحة العنف والتطرف، إضافة إلى إلقاء الضوء على التجارب التي خاضها بعض من دخلوا في صدام مسلح مع السلطات الأمنية. جاء في المراجعات السعودية للمشايخ المذكورين آنفاً عدد من المسائل، ويوضح عدداً من المفاهيم. منها حديث إخراج المشركين من جزيرة العرب[949].

مراجعات ابن تيمية

لم تقتصر المراجعات على الجماعات السلفية الجهادية الحالية بل عادت بالزمن إلى الوراء وإلى ابن تيمية بالتحديد، لمراجعة أفكاره وتقويمها وإبداء الرأي بها، حيث اختار خمسة عشر عالماً من بلدان إسلامية مختلفة (من بينها المملكة العربية السعودية وتركيا والهند والسنغال والكويت وإيران والمغرب واندونيسيا) مدينة ماردين التركية (التي لها رمزية معينة في الفتوى الخاصة بها من قبل ابن تيمية)، وعقدوا مؤتمراً في 27 - 2010/3/28، وذلك

---

(948) المصدر نفسه.

(949) راجع المراجعات على الروابط التالية:
http: //www. murajaat. com/Al-Fahed_read. php
http: //www. murajaat. com/Kther_read. php
. http: //www. murajaat. com/Al-Kaldy_read. php

لمراجعة فتاوى ابن تيمية، وخلصوا إلى أن «ظهور الدول المدنية التي تحمي الحقوق الدينية والعرقية والقومية اقتضى إعلان العالم كله كمكان للتسامح والتعايش السلمي بين جميع الفصائل والجماعات الدينية[950].

وللغاية نفسها نظم «المركز العالمي للتجديد والترشيد» في لندن، بالتعاون مع «مؤسسة كانوبوس الإسلامية للإستشارات» في لندن أيضاً، و«جامعة أرتوكلو» في ماردين مؤتمراً آخر، حضره «ستة من مشايخ السعودية هم: عبدالله عمر نصيف، وعبدالوهاب الطريري، وعبدالله البراك، وناصر الحنيني، وعايض الدوسري، وحسان فلمبان، إلى جانب كل من الشيخ عبدالله بن بيه - الرئيس التنفيذي للمركز العالمي للتجديد والترشيد، ومفتي البوسنة الشيخ مصطفى سيريتش، والقاضي الشيخ عبدالله ولد أعلى سالم رئيس المجلس الدستوري الأعلى بموريتانيا، والشيخ الحبيب علي الجفري من اليمن، وغيرهم. أما محاور المؤتمر فقد ناقشت فتوى ماردين: الزمان والمكان والظروف والملابسات؛ مفهوم الموطن والمقر في الفقه التقليدي وفي ضوء العولمة والاتصالات الحديثة؛ أهمية الفتوى في سياق التاريخ الإسلامي؛ فهم الجهاد: ظروف القتال المسلح وقواعد الاشتباك، كما تم تعريفها من قبل ابن تيمية وميثاق الأمم المتحدة[951].

---

(950) جريدة الرياض السعودية «مؤتمر ماردين: فتوى ابن تيمية عن الجهاد أيام المغول غير قابلة للتطبيق في هذا الزمان»، بتاريخ 2010/4/1.

(951) أكرم حجازي: مراجعات ابن تيمية: http: //www. tawhed. ws/r?i-18041011

نص فتوى ابن تيمية: وسئل عن بلد (ماردين) هل هي دار حرب أو بلد سلم؟ وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة = =إلى بلاد الإسلام أم لا؟ وإذا وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر، وساعد أعداء المسلمين بنفسه وماله، هل يأثم في ذلك؟ وهل يأثم من رماه بالنفاق وسبه أم لا؟ فأجاب: الحمد لله، دماء المسلمين وأموالهم محرمة حيث كانوا في ماردين أو غيرها. وإعانة الخارجين عن شريعة دين الإسلام محرمة سواء كانوا أهل ماردين أو غيرهم. والمقيم بها إن كان عاجزًا عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه. والا استحبت ولم تجب. ومساعدتهم لعدو المسلمين بالأنفس والأموال محرمة عليهم، ويجب عليهم الامتناع من ذلك بأي طريقة أمكنتهم. من تغيب أو تعريض أو مصانعة، فإذا لم يمكن إلا بالهجرة تعينت. ولا يحل سبهم عموماً ورميهم بالنفاق. بل السب والرمي بالنفاق يقع على الصفات المذكورة في الكتاب والسُنّة فيدخل فيها بعض أهل ماردين وغيرهم. وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، وليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام بكون جندها مسلمين (يقصد أن جندها غير مسلمين). ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار (ففيها سكان مسلمون كثيرون) ؛

وقد أعاد علماء الدين الذين اجتمعوا في ماردين صياغة فتوى ابن تيمية بشأن الجهاد، فقالوا: «إن الفتوى التي كثيراً ما يسوقها الإسلاميون المتشددون لتبرير القتل لا يمكن أن تطبق في عالم يحترم حرية الاعتقاد والحقوق المدنية. وقال العلماء إنه لا بد من النظر إلى هذا الرأي في سياقه التاريخي حين كان المغول يغيرون على أراضي المسلمين»(952).

وناقش المؤتمرون بحوثاً وأوراق عمل، وخلصوا إلى نتائج عدة منها: «إن فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية في ماردين لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون مستمسكاً ومستنداً لتكفير المسلمين والخروج على حكامهم واستباحة الدماء والأموال وترويع الآمنين والغدر بمن يعيشون مع المسلمين، أو يعيش معهم المسلمون بموجب علاقة مواطنة وأمان»(953).

وأضاف العلماء في إعلان ماردين أنه من الأولويات التي على المؤسسات العلمية الاضطلاع بها: «التحليل والتقويم للأفكار المسوغة للتطرف والتكفير والعنف باسم الإسلام؛ فالتدابير الأمنية مهما كانت عادلة لا تقوم مقام البيان بالحجة والبرهان. ومن ثم تقع المسؤولية على علماء الأمة في إدانة كل أشكال العنف في التغيير أو الاحتجاج داخل المجتمعات المسلمة وخارجها بوضوح وصراحة وجرأة في قول الحق منعاً للإلتباس وازالة للغموض».

كذلك توقف العلماء المشار إليهم أعلاه إلى ضرورة الانتباه إلى مسألة

بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه». انتهى كلامه. الفتاوى: 28 / 240 - 241.

(952) جريدة الرياض السعودية: مؤتمر ماردين: مرجع سابق.

(953) نص إعلان ماردين: arabic. pdf_2010_www.mardin-fatwa/attach/mardin RefID & 7-http: //www. dralsherif. net/Print. aspx?SectionID 434-18041011-http://www. tawhed. ws/r?i

إصدار الفتاوى لأن «شأن الفتوى في الإسلام خطير ولهذا شدد العلماء في شروط المفتي، ومنها أن يكون ذا أهلية علمية كاملة، وفي شروط الفتوى خاصة تحقيق المناط في المكان والزمان والأشخاص والأحوال والمآل».

وتطرق الإعلان إلى قضية القتال في سبيل الله؛ ورأوا أن الشرع أناط صلاحية تدبيره وتنفيذه بأولي الأمر، أي الدولة، باعتبار أنه قرار سياسي تترتب عليه تبعات؛ لذا: «فلا يجوز للفرد المسلم ولا لجماعة من المسلمين إعلان حرب أو الدخول في جهاد قتالي من تلقاء أنفسهم درءاً للمفاسد واتّباعاً للنصوص الواردة في هذا الشأن».

أما بخصوص مفهوم الولاء والبراء فقد أكد المؤتمر على أن لا يكون مخرجاً من الملة ما لم يكن مرتبطاً بعقيدة كفرية، وما سوى ذلك فهو أنواع تتناولها الأحكام التكليفية الخمسة وبناء عليه لايجوز حمله على معنى واحد يُكفَّر به المسلمون(954).

---

(954) إعلان ماردين، المرجع نفسه

خاتمة

الحرب والسلم في الإسلام

في البدء، كما في الختام، لا بد من إعلان انحيازنا «الإسلامي» إلى معنى السلم في حياة البشر، باعتبار أن فكرة الإسلام المبدئية والأساسية في العلاقات بين البشر هي فكرة السلم، والتعاون على البر والتقوى في النطاق الإجتماعي، على مستوى الأمة وعلى مستوى الجماعة الإنسانية كلها. وإذا كان التنوع سُنّة إلهية ورحمة للبشر، فإن الاتجاه الذي يجب أن ينبثق من حالة التنوّع هو تنمية العلاقات السلمية بين الجماعات المتنوّعة ليكون مآل ذلك إلى حالة التكامل بين الناس.

وهذا يعني أنه لا يجوز أن يتحوّل التنوّع الذي يحمل دائماً إمكانية التواصل التكاملي إلى تناقض يُبعد الجماعات الإسلامية عن حالة السلم. ولنتذكر أن آية التعارف: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(الحجرات، 13)، هي آية مدنية، أي إنها نزلت بعد إقامة المجتمع السياسي الإسلامي وتشكيل الدولة الإسلامية الأولى في المدينة.. وفي هذا رد على شبهات وافتراضات كثيرة قالت

بوجوب التمييز بين الفترتين المكية والمدينية من التشريع الإسلامي، لجهة اعتبار الأولى فترة دعوة سلمية، والثانية فترة حربية ناجمة عن تمظهر الإسلام بمظهر الدولة والحكم. فالمضمون التشريعي للآية المذكورة، هو من المضامين الثابتة في التشريع الإسلامي. ويمكننا الاستشهاد بآيات أخرى (مدنية) للتوكيد بأن فكرة السلم بين البشر على مستوى الإنسانية كلها وعلى مستوى الأمة هي مظهر لفكرة الإسلام المبدئية الأساسية عن السلم الكوني.

فالكون بجميع مظاهره قائم على مبدأ التكامل والتعاون من خلال النواميس الكونية العامة التي أودعها الله فيه. فالتكامل في الطبيعة يعكس حالة السلم بين عناصرها، التي تجعلها تتكامل وتنمو وتتجدد باستمرار. وهي الحالة النموذجية المثالية التي يجب أن يكون عليها المجتمع البشري.. هذه الحالة النموذجية المثالية نجدها في آيات الميزان: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن، 7-8-9).

إن بناء السلم في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وفي علاقته بالطبيعة والكون وكل مظاهر الحياة، يعني تحقيق إرادة الله في الانسجام والتوازن، إذ هما العدل. ومن هذا الموقف المبدئي الثابت والأساس، ننتقل إلى السلم في المجال الحياتي المباشر للبشر، أي في العلاقات داخل الأمة، أو على مستوى الإنسانية جمعاء.

فالحرب ضرورة ينبغي دفعها بجميع الوسائل السلمية؛ إذ يجب تفاديها كلما أمكن ذلك. وإذا لم تفلح الوسائل السياسية وغيرها في تفادي نشوب الحرب ونشبت، فينبغي اغتنام جميع الفرص من أجل وضع حد لها والعودة إلى حالة السلم..

إن هوية الحرب هي دوماً مفروضة، مكروهة، فهي إذاً دفاعية؛ وهي إن أصبحت ضرورة واجبة فذلك لا يعني نسيان واجب السعي إلى السلام القائم على الحق والعدل، ولا إلى اعتبار أن يكون مجرد الخلاف داعياً إلى الحرب.

العنف والحرب والدين

على الإسلاميين أن يهتموا لسؤال العنف والدين، والحرب والدين.. وقد كان لي حول الموضوع حوارات معمقة مع كل من سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين وفضيلة الأستاذ جودت السعيد انطلاقاً من ملاحظة كنت قد سمعتها منهما حول قصة ابنَي آدم عندما همّ أحدهما بقتل أخيه وقال له الثاني : «لئن بَسطتَ إليَّ يدَك لتقتلني ما أنا بباسطٍ يديَّ إليكَ لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين» .. وكنا في ندوة فكرية عنوانها : «الحوار في سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف»، يومها قال جودت السعيد ما نصه :

«والآن أطلب أمامكم من أخي وأستاذي العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي له مقامه في العالم الإسلامي وفي بلده ، أطلب منه أن يكتب في هذا الموضوع: متى يجوز في الإسلام للإنسان أن يرفع سيفاً على الآخر ليقتله؟». ثم أردف الأستاذ جودت معلناً «أنا على مذهب ابن آدم الأول».. وحين استغربنا قوله هذا أجابنا بالتالي : «ورد في كتب السنّة التي يتقبلها المسلمون جيداً، عن صحابة جيدين- كأبي موسى الأشعري وأبي ذر الغفاري وسعد بن أبي وقاص- أن رسول الله لم يكن فقط يمارس عدم جواز الدفاع عن النفس، بل حذّر المسلمين من الخوض والوقوع في الفتن في المستقبل؛ فقد قال لأبي ذر: كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف؟ قلت الله ورسوله أعلم ؛ قال عليك بالصبر؛ ثم قال يا أبا ذر، قلت لبيك وسعديك، قال وكيف أنت إذا رأيت أحجار الزيت تغرق بالدم؟ قلت ما خار الله لي ولرسوله ؛ قال

عليك بمن أنت معه، قلت يا رسول الله أفلا آخذ سيفي فأضعه على عاتقي؟ قال شاركت القوم إذن، قلت فما تأمرني ؟ قال تلزم بيتك؛ قلت فإن دخل علي بيتي؟ قال فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف، فألق بثوبك على وجهك يبوء بإثمك وإثمه». وفي رواية عن سعد بن أبي وقاص، قال: قلت يا رسول الله أرأيت إن دخل على بيتي وبسط يده ليقتلني، قال، فقال رسول الله: «كن كابن آدم وتلا الراوي الآية 28 من سورة المائدة». (وهي من سنخ: أدر له خدك الأيسر)..ومما قاله جودت السعيد أيضاً: إن الناس في العالم ينقسمون إلى مذهبين والقرآن يقر بوجود هذين المذهبين. مذهب ابن آدم الذي يريد حل المشكلات بالعنف، ومذهب ابن آدم الذي رفض هذا ولجأ إلى السلم. ولأن الإسلام شرع الجهاد فقد ظن كثير من المسلمين أن الباب مفتوح على مصراعيه دون بحث في شروطه الدقيقة».

والحال أنه ليس في الإسلام قتل بدون محاربة، ولا يجوز رفع السيف على إنسان لم يقاتل ولم يرفع سيفاً. وهذا ما نفهمه من الآيات البينات: ﴿وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ (النساء، 90) . ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (الممتحنة، 8). ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ (الأنفال، 61). ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ (البقرة، 208) . وخصوصاً الآية المفتاحية: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة، 256). ولا هنا ليست للنهي وإنما للنفي ..

فالقتال والعنف والحرب هي من الأمور البشرية الدنيوية؛ لذلك فإنها لم ترد بالمعنى الديني في القرآن؛ ولم يرد إطلاقاً مفهوم الحرب المقدسة أو القدسية التي ظهرت أول ما ظهرت كمفهوم وكموضوعة في الحضارة الغربية

عبر الميثولوجيا القديمة حيث تشترك الآلهة مباشرة أو غير مباشرة في الحرب، وتمنحها بركتها، وتكافئ المحاربين مكافآت روحية- غيبية (العفو عن الخطايا، الحياة الأبدية).. وفي هذه الميثولوجيا الحرب مقدسة لأن لها أيضاً غاية دينية، ودوافعها هي دينية وكذلك مجرياتها ومفرداتها وأعمالها القتالية التي تتم تحت عين الآلهة وفي ظل رعايتها وعنايتها. ولكن هذا المعنى (الحرب المقدّسة) Guerre Sainte Holy War لم يصل أبداً إلى المستوى الذي بلغه عند العبرانيين الذين جعلوا من الحرب جزءاً مكملاً من أيديولوجيتهم الدينية.. فمن الحرب -الفتح، وإله الجيوش (قبل السبي البابلي)، إلى الحرب- الانتقام، والحرب -العقاب، حيث يُعاقب يهوه الكفار (من الإسرائيليين عبدة الأصنام إلى الشعوب المعادية لشعب الله المختار)، إلى الحرب- الكارثة والمصيبة الناجمة عن حمق وحيوانية البشر (وهي في النتيجة انتقام وعقاب إلهي للبشر الآثمين المغرورين، تماماً كالأمراض والأوبئة والكوارث الطبيعية). وفي كل هذه المعاني تظهر الحرب المقدّسة الدينية بأجلى مظاهرها ومفرداتها مما لا نجد مثيلاً له في القرآن.. كما أن القرآن لم يستخدم لفظ العنف مع أنه إستخدم نقيضه ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾(طه، 43 44). وإستخدم ألفاظ الإعتداء والعدوان والقتال والقتل والفتنة والطغيان؛ ولكن دون أي اعتبار ديني - او قُدسي (قداسة - مقدس)، وإنما من حيث هي أفعال بشرية وسنن كونية (مثل سنّة التدافع، ومثل سنن الحوار والاختلاف والتنوّع).. فقال سبحانه وتعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾(البقرة، 194). ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ* وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾(البقرة، 190 - 191). ﴿فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ

سَبِيلاً﴾ (النساء، 90)، ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (الأنفال، 61)، ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة، 190-193).

إن هذا الاستخدام القرآني الواقعي لمصطلحات وألفاظ: الحرب والقتل والقتال والفتنة والعدوان ، وضبطه بضوابط العدل والحق والسلام (وهي من أسماء الله الحسنى)، قد جعل من الجهاد مرتبة أخرى مختلفة تماماً، بحيث إنه ينبغي علينا عدم الخلط بينهما.. فليس الجهاد هو الحرب المقدسة أو الحرب الدينية، كما يحلو للمستشرقين ولبعض البحاثة العرب والمسلمين ترجمته. فهو ليس guerre sainte / holy war وليس Croisade – Crusade.. إنه شيء آخر تماماً.

وخلاصة الكلام أن ما أجمع عليه فقهاء الأمة من السُنّة والشيعة هو: إن كل جهاد في الإسلام هو جهاد دفاعي.

إن العنف المسلح غير المحكوم بضوابط وأصول الجهاد الدفاعي الفقهية هو محرّم شرعاً.

ما العمل اليوم ؟

إن السنوات والتجارب الماضية قد كشفت لنا أن الهول الذي يواجهنا عرباً ومسلمين، كبير جداً، ويتناول سلامتنا الجسدية المادية، ومضموننا الثقافي والقيمي، ومصالحنا الاقتصادية، في أخص ما لها من خصائص وفي أشمل ما لها من أطر. كما يتناول دورنا في العالم، إذ يُراد أن نكون مجموعة من

البشر تزّود العالم المتقدم إمكانات السوق، وتستهلك ما ينتجه على كل الصعد، وتبقى كماً مهملاً لا دور لها ولا ريادة في صنع هذه المرحلة من التاريخ.

إننا في العالمين العربي والإسلامي، بما نحمل من قيم الإسلام، نريد أن نتواصل مع العالم ونثريه، ونتعاطى معه على قاعدة ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات، 13) فليس موقفنا من أي صيغة للنظام العالمي موقف الرفض أو التبني، وإنما نريد أن نكون جزءاً من هذا النظام الجديد إذا كان عادلاً، ونريد أن نتكامل معه على أساس المساهمة في صيغته لا على أساس التلقّي والخضوع.

إن الوضع العالمي الجديد يبعث على القلق، وهو يثير أسئلة قلقة حارة لا نملك أجوبة لها بعد. وعلينا أن نطرح هذه الأسئلة وأن نقترح ما ينبغي أن يكون، وأن نطلق حالة حوار فكري ثقافي سياسي تتواصل مع غيرها من المؤتمرات والمنتديات العربية والإسلامية ومع حركات اليقظة والتجديد والإبداع في اجتراح الأطروحة الإسلامية المعاصرة.

إن العالم الثالث عموماً، والعالم العربي والإسلامي بالتحديد، يسير نحو أوضاع مثيرة للقلق. ولا تنفع هنا الوصفات الجاهزة من قبيل «الإسلام هو الحل»، أو «الدولة الإسلامية هي البديل».

إن الحريات شرط للمعرفة وبقاء المجتمع الأهلي، وإن الديموقراطية والشورى شرط لتطور مجتمعاتنا ونهوض أمتنا وتقدم شعوبنا. إن الدولة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي لم تنتج نموذجاً للديموقراطية الخاص بها، فلجأت إلى أشكال من الديكتاتورية الظاهرية والمقنعة. إن علينا تقديم أجوبة عن التحديات التي تثيرها إشكالية بناء الدولة المدنية في عالمنا العربي

والإسلامي، وإشكاليات العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين الأمة والوطن.

إن من همومنا أيضاً أن نبحث مع غيرنا عن الشروط الضرورية لمصالحة الأمة مع ذاتها، وعن الشروط الضرورية لبناء الدولة الجامعة المتواصلة مع مجتمعها، المتكاملة معه والمعبّرة عنه، الدولة المتوازنة غير المستبدة أو المتسلطة، ولا الغائبة أو المغيبة. إن اجتراح صيغ تنظيمية جديدة لفكر سياسي جديد، هو الطريق لنهضة حقيقية وتاريخية.

إننا ندعو إلى المهادنة والمصالحة الداخلية ووقف الاحتراب والنزيف في مجتمعاتنا العربية، وذلك على قاعدة الحوار الإسلامي المسيحي، والحوار الإسلامي العلماني، والحوار بين الأنظمة والقوى السياسية والجماهير الشعبية. إن هذه الدعوة قد تكون مثيرة للجدل الكبير والكثير، ذلك أنها تصدم نمطاً وسياقاً في العمل السياسي والديني، وفي الفكر والمناهج، حكمت أمتنا ومجتمعاتنا وحركاتنا السياسية، وكانت برأينا المسؤولة عما نحن عليه اليوم من تخلف وهزيمة ومن انتظار وتوقع لأكبر المخاطر في المستقبل. ولقد آن الأوان لإطلاق طاقات الحوار السياسي وقبول الآخر، والسلم الأهلي، والنهضة والإنماء الإنساني الشامل، ولقبول التعددية الحزبية والسياسية، وتداول السلطة بالوسائل السلمية وعبر صناديق الاقتراع، ولتوطين الديموقراطية في حياة مجتمعاتنا وصون الحريات واحترام الحقوق والواجبات.

إن دخولنا عالم الغد باعتبارنا شركاء ومسؤولين لا عملاء وتابعين مرهون بتنظيم شروط ذلك، أي أن نغيّر ما بنا ليمكننا الله من تغيير وضعنا وما حولنا. إن الشرط الداخلي للنهضة هو نحن: وحدتنا الداخلية وسلامنا الأهلي وديموقراطيتنا وحرياتنا. وإن الشرط الخارجي للنهضة هو التوازن والعدل في السياسة الدولية. غير أن عدم تأمين الشرط الخارجي ينبغي ألا يؤدي بنا إلى

التضحية بالشرط الداخلي.

إن طموحنا هو المساهمة في أطروحة انخراط الأمة من خلال قياداتها كلها في مجال الفكر والمعرفة والسياسة والتنظيم لمواجهة التحديات، وإلى دمج القوى الكامنة في أمتنا عبر المصالحة والحوار الحي المفتوح بين مجموعاتنا دولاً وموارد وقوى سياسية وفئات ثقافية واجتماعية.

إن السياقين الكبيرين في صنع الحاضر والمستقبل منفصلان. فالقرار السياسي يعمل في سياق، ومؤسسات الفكر والبحث تعمل في سياق آخر. صحيح أنه توجد مادة معرفية، ولكنها لا تدخل في الآلية التي تحوّلها إلى طاقة. فآلياتنا تعمل من دون طاقة لأن طاقاتنا مبددة أو مخزونة أو مستغلة للآخرين. لن نستطيع اليوم بالطبع حل هذه الإشكالات، ولكن يكفي طرحها بوضوح وجرأة والحوار حولها وتعميم ذلك لتكوين حالة من المعرفة ومن التضامن تسمح بخطوات لاحقة.

إن المطلوب طرح الأسئلة بطريقة جديدة تستعيد وتستدعي وتحمل هموم مفكري النهضة جميعاً، وإعادة طرحها، آخذين في الاعتبار ما استجد من معرفة ومن تجارب وتحوّلات واحتمالات مستقبلية وشؤون حياتية وعلاقات بين الأمم والشعوب، تمهيداً للانشغال في الإجابة المفتوحة القابلة للاغتناء بكل ما يطرأ ويستجد بالعلاقة مع وقائع التاريخ ومعايشة الحاضر واستشراف المستقبل.

إن على الوسط الإسلامي أن يطلّ عبر هذه الإشكاليات والتحديات على رحابة الفكر الإسلامي وقدرته على الإغناء والتجديد والتطوير والإنماء. وأن يطلّ على ضرورة تكوين مناخ نفسي وجداني عقلي يعزز ويدعم الشخصية

الحضارية السوية للفرد وللمجتمع.

إن ثقافة الحرب والاحتراب، والفتنة والجهل، والتكفير والهجرة، قد أكلتِ وتأكل عقول الناس، وأفسدت وتفسد قلوب وأذواق الناشئة. وهي أفقدت مجتمعاتنا روحها السمحة وفرحها القرآني، وسويّتها المطمئنة، وإن من أولى واجباتنا إطلاق طاقات الخير والبركة والحب والتضامن، وإعادة ترميم ذاكرة العيش المشترك وثقافة الوحدة، أي إعادة بناء الشخصية الحضارية السويّة للفرد وللمجتمع.

إن إعادة البنّاء هذه هي عملية ثقافية ضرورية تشمل اللغة السياسية اليومية والأفكار المسبقة الرائجة، والمسلمات الخاطئة، والسلوكيات الشاذة المقيمة بين ظهرانينا، والأخلاق المستوردة والمشوهة، والانبهار السطحي بالخارج، والامتلاء المغرور الفارغ، وفقدان الشخصية الواثقة الناضجة الحكمية المطمئنة. إن إعادة البنّاء والتأهيل هذه تمر عبر تأصيل القيم والمبادئ الدينية المشتركة والأخلاق الإنسانية العالمية.

إن فهم الواقع واستشراف آفاق المستقبل، وبالتالي رسم خطة لانتقال صحي سليم باتجاه المرتجى، لا يمكن أن تتم إلا من خلال الحوار كمنهج وليس فقط كشعار. إن الحوار الساعي إلى تطوير المساحات المشتركة وتعزيز التضامن حولها، بعيداً عن نزعات الاجتزاء أو المصادرة، هو منهجنا.

إن هذا المعنى يتطلب صياغة تفكير إسلامي أصيل ومجدد، وسطي معتدل، منفتح ومتجذر، تطويري تضامني، يعيد إدراج الناس في التاريخ وفي صنع المستقبل.

«إن التجديد هو عملية علمية فكرية دائمة ومستجدة، إنه حركة رعائية

دائبة للنتاج الإنساني بين البداية والغاية تقتضي التصحيح والتصويب حيناً، كما الخلق والإبداع حينا آخر، إنه حركة تتحمل مسؤولية تحويل النظرية إلى إنجاز يصوغ الواقع على أسس تحفظ للشخصية توازنها ووحدتها من خلال التمسّك الواعي بالجذور وتلقي الوافد بروح نقديه».

إن التجديد يرمي إلى جعل الفكر مؤسسة ثقافية كاملة تتغلغل في ثنايا الأمة لتولد تشكيلاتها وتنتج مؤسساتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتعليمية، والتي تؤمن للأمة استمرارها التاريخي المنتظم وتطوّرها المنسجم وشخصيتها السويّة وتفاعلها المميز في حوار الحضارات؛ الأمر الذي يؤمن الدور والمعنى، وهو المقصود بكونها خير أمة أخرجت للناس وبأنها الأمة الوسط..

إن هدف الحوار الذي ندعو اليه هو الإفساح في المجال أمام البشر للتعرّف والتعارف المتبادل كمقدمة للفهم والتفاهم المتبادل ﴿ووَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات، 13)، وذلك لبناء التعاون على البر والتقوى ولرد الإثم والعدوان. ولا يمكن للحوار إن يُبنى على غير معايير الحقيقة والحرية والعدالة المقبولة دينياً وأخلاقياً ولدى كل الشعوب والحضارات. فلا يمكن أن يقوم حوار ويستقيم مبناه ومعناه من دون الارتكاز إلى تلك المعايير - المسلّمات الضرورية والمطلقة:

نشدان الحقيقة مهما كانت (الحق والعدل هما من أسماء الله الحسنى). والعدل في الأحكام ولو على النفس أو على ذي قربى (كما في القرآن). والتقوى في خلوص النية. ووقوف المتحاورين على قدم المساواة ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ، 24). والاعتراف بالاختلاف كسنة إلهية وكونية ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّه لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (النحل، 93) ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ (يونس، 99). وبحق الآخر المختلف في التعبير عن

رأيه وعن اختلافه بحريّة. وبحق الجميع في حريّة تغيير الرأي ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة، 256) ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس، 99) ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ (الغاشية، 22) ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾ (الأنعام، 107).

«إن الوسط، التيار الفكري، والاعتدال السياسي، والاعتراف بحق الآخر في الوجود وبعطائه للشعب في الحاضر والماضي، والتعاون معه من أجل عطاء متجدد في المستقبل، الوسط الذي يمثل جمهرة العرب من الرجال والنساء البسطاء، وهم في الغالب فقراء، ولكنهم دائماً صادقون ومخلصون ومتدينون وشرفاء، وهم ضد التبعية والتغريب، ومع الشعب العربي في كل أرض، وضد عدوه من كل لون، ومع المقهورين المسلمين والمسيحيين ضد الطغاة الظالمين، بقلبه وعقله وشعوره، إن لم يستطع - من شدة الخوف - أن يفعل ذلك بيده أو بقلمه أو بلسانه. هذا الوسط باقٍ لا يُسجن، ولا يوأد ولا يفنى حتى يرث الله الارض ومن عليها. لأنه من جذور الأصول جاء. وهي مهما طال بها ليل الابتلاء لا تحوّل إلى عدم، ولا تكف عن الإنبات حتى يقف الليل والنهار عن التوالي والتكرار».

إن علينا واجب صياغة مشروع حضاري عربي - إسلامي جديد لتجاوز التفكير المذهبي والطائفي الضيق الأفق، ولإعادة الاعتبار للعلم والمعرفة، للفكر والوعي النقدي، للجد والجهد والاجتهاد، للحوار وللممارسة النظيفة، للتضامن وللمشاركة، فنعيد الاعتبار بذلك للسياسة كعلم وفن، كممارسة نظرية وكفاعلية اجتماعية، لمصلحة الناس، وبواسطة الناس، أي لنعيد موضعة السياسة في سياق تجربة الحق والعدل في حياة البشر.

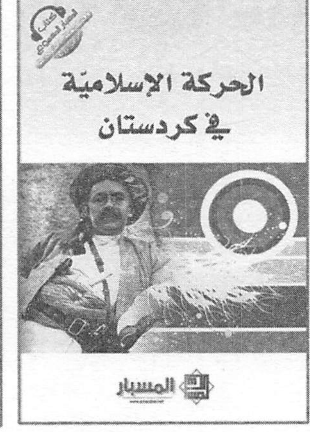
صدر عن مركز المسبار



مركز المسبار للدراسات والبحوث

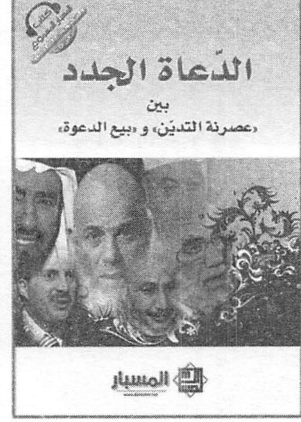
Al Mesbar Studies & Research Centre

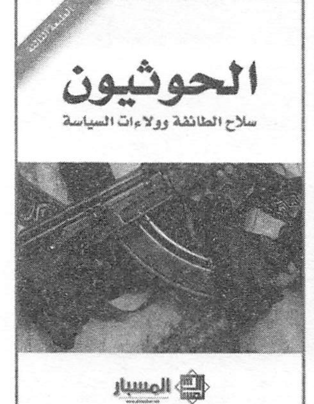

إسلام بلا دماء
تيّار اللاعنف الإسلامي
المسبار

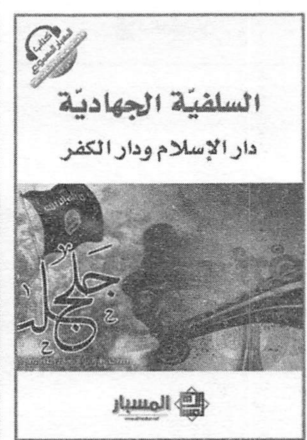

الحركة الإسلاميّة في كردستان
المسبار


الشعائر الدمويّة
جبهة الإنقاذ الجزائريّة
من التأسيس إلى النكبة
الجزائر
العاصمة
الجزائـــر
المسبار

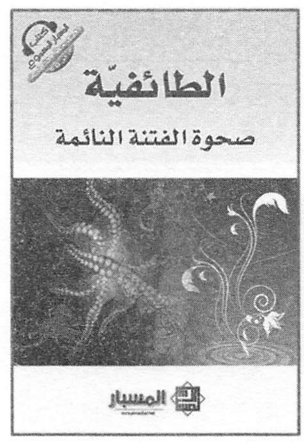

الصوفيّة
التاريخ والصراع والرواسب
المسبار

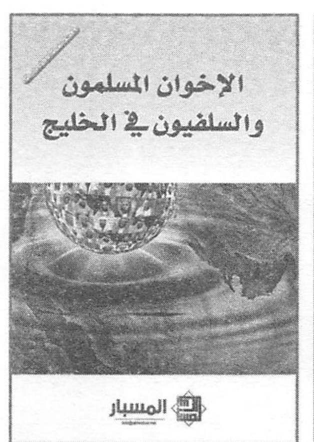

الدّعاة الجدد
بين
«عصرنة التديّن» و «بيع الدعوة»
المسبار


الحوثيون
سلاح الطائفة وولاءات السياسة
المسبار


السلفيّة الجهاديّة
دار الإسلام ودار الكفر
المسبار


الإسلام الأوروبي
صراع الهويّة والاندماج
المسبار


الطائفيّة
صحوة الفتنة النائمة
المسبار


الإخوان المسلمون
والسلفيون في الخليج
المسبار

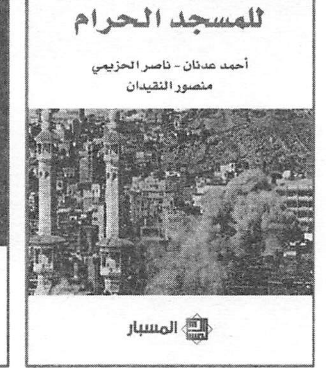

حراسة الإيمان
المؤسسات الدينية
المسبار
صناعة المفتي
التعليم الديني
المسبار

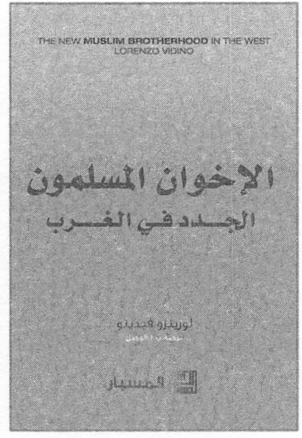

من قبضة بن علي
إلى ثورة الياسمين
الإسلام السياسي في تونس
المسبار


الإخوان المسلمون
في
سوريا
ممانعة الطائفة
وعنف الحركة
المسبار
عودة العثمانيين
الإسلامية التركية
المسبار

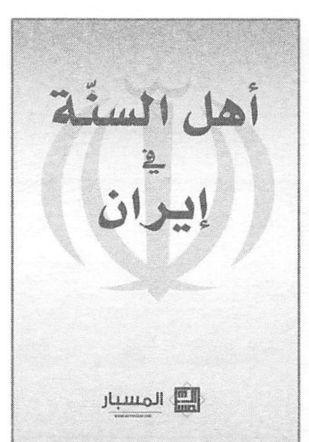

رشيد الخيون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
2 السُنَّة
المسبار

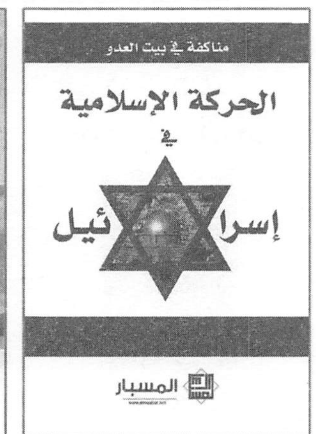

رشيد الخيون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
1 الشيعة
المسبار


قصة وفكر المحتلين
للمسجد الحرام
أحمد عدنان - ناصر الحزيمي
منصور النقيدان
المسبار


THE NEW MUSLIM BROTHERHOOD IN THE WEST
LORENZO VIDINO
الإخوان المسلمون
الجدد في الغرب
لورينزو فيدينو
المسبار

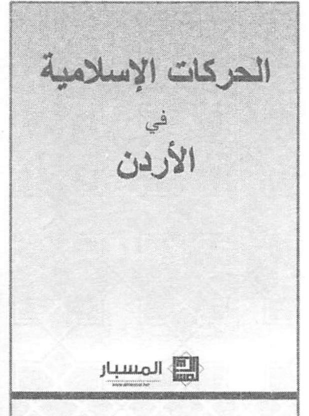

الطبعة 2
التصوف
في
السعودية
الخليج
المسبار


أهل السنّة
في
إيران
المسبار

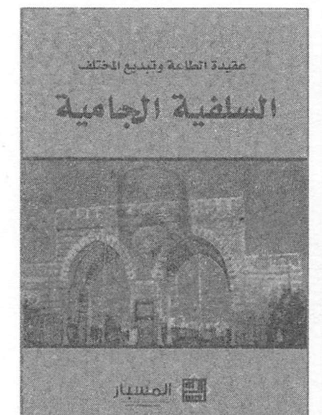

مناكفة في بيت العدو
الحركة الإسلامية
في
إسرا ئيل
المسبار


الفتنة الغائبة
"جماعة الجهاد في مصر"
المسبار

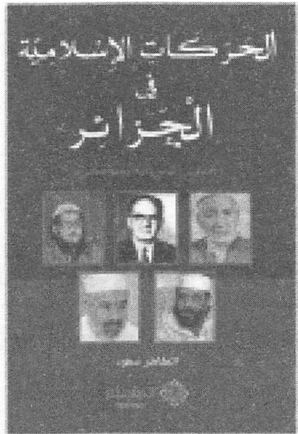

سُوّاح من أجل الدعوة
جماعة التبليغ
المسبار

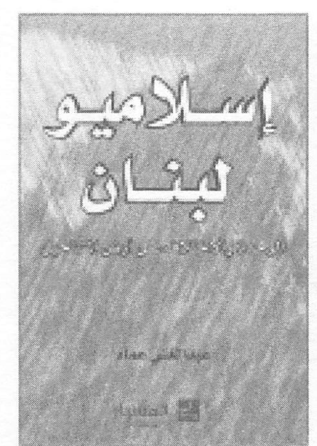

الحركات الإسلامية
في
الأردن
المسبار

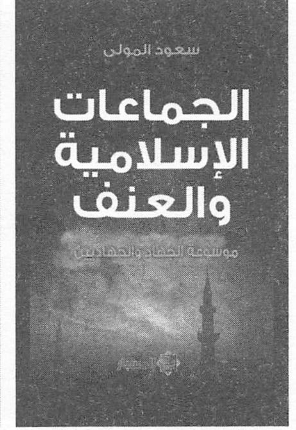

بندقية الولي الفقيه
حزب الله
في
لبنان
المسبار

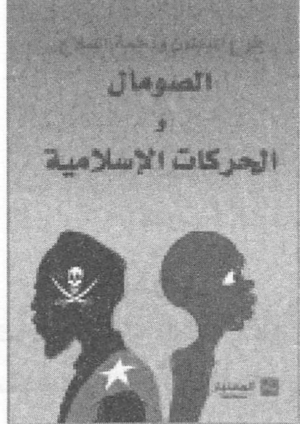

عقيدة الطاعة وتبديع المختلف
السلفية الجامية
المسبار





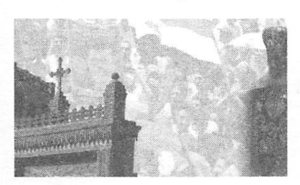








الأقباط
في
مصر بعد الثورة



المسبار



الموقع على الإنترنت:
www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب: 333577

دبي، الإمارات العربية المتحدة

للإشتراك:

هاتف: 4774 380 4 971+

فاكس: 5977 380 4 971+

بريد إلكتروني:
info@almesbar.net